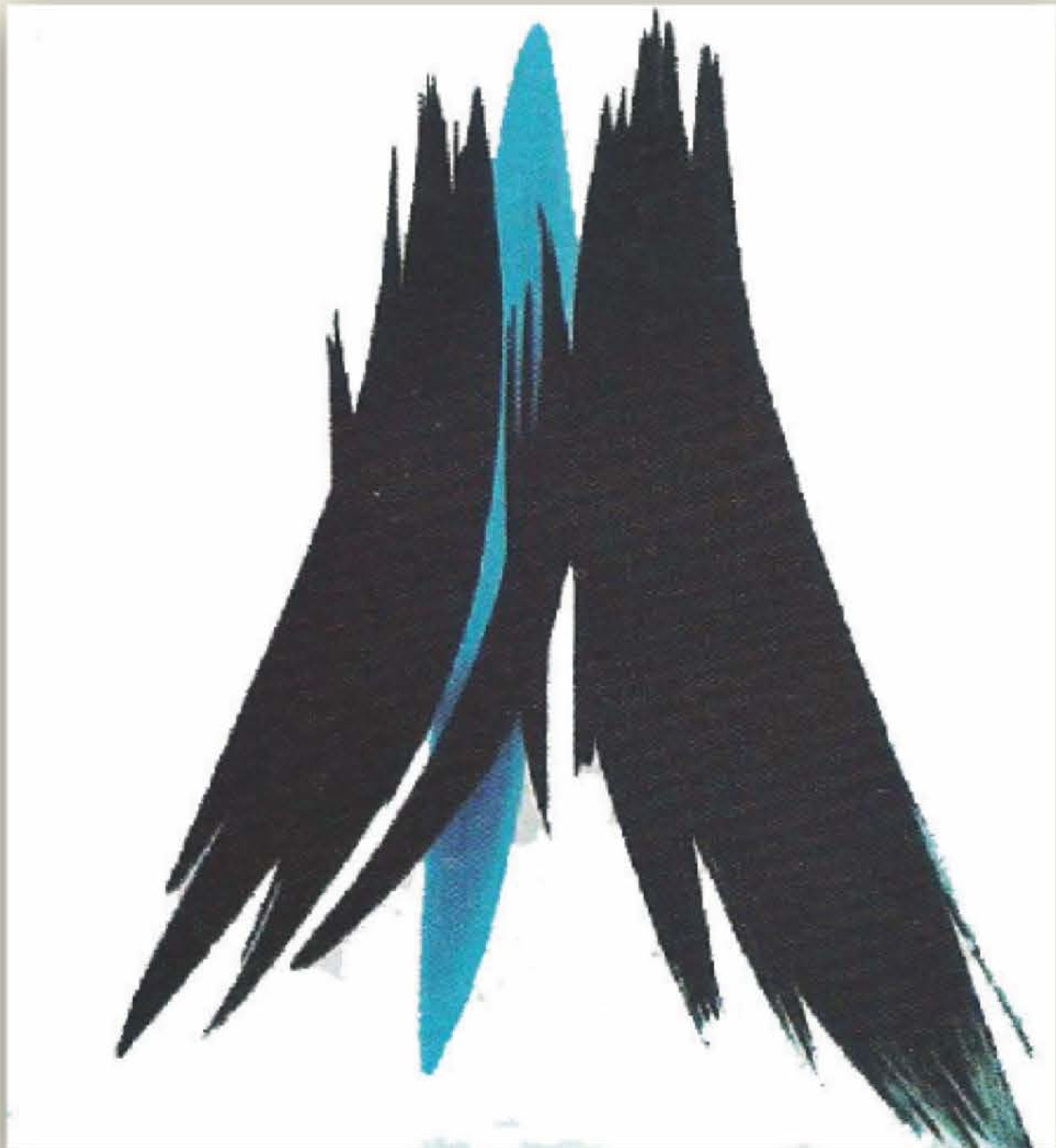
محمد بوجنال

الفلسفة السياسية
للحداثة وما بعد الحداثة

شرط فهم صراعات الألفية الثالثة



التنوير

الكتاب: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة
المؤلف: محمد بوجنال

سنة الطبع ٢٠١٠

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
Email:dar_altanweer@hotmail.com
Email:dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

محمد بوجنال

الفلسفة السياسية

للحداثة وما بعد الحداثة

شرط فهم صراعات الألفية الثالثة



الإهداء

إلى أبي وأمي وعمتي
الذين أعطوني كل شيء

المقـــدمـــة

بداية نود وضع القارئ أمام دلالة الفلسفة السياسية باعتبارها المجال الذي تكرهه مجموع الأنظمة السياسية العربية السابقة والراهنة، وكذا المجال الذي تستثمره الأنظمة الرأسمالية بالمكيالين : السلبي والإيجابي لتحقيق تقدم دولها على مستوى كل المجالات، والاستغلال والنهب باعتماد القوة تارة والدبلوماسية المؤذبة تارة أخرى في شأن الدول المخلفة والمتخلفة وبالتالي عرقلة تحررها وتقدمها. ومفهوم الفلسفة السياسية يعني النظر الشمولي في أسس وأشكال ونتائج أنماط التناول السياسي وبالتالي تجاوز التجريبي الذي يبقى علم السياسة رهينه؛ وبمعنى آخر، فإذا كان علم السياسة يبقى مرتبطا بالواقع في شكله التجريبي، فإن تغيير الواقع ذاك أو منعه من السقوط في الأسوإ يقتضي استحضار الفلسفة السياسية؛ فالبقاء على مستوى وصف الواقع لا يقوم سوى بخدمة تزكية ما سماه بعض المفكرين «بالصمت السياسي»؛ وفي هذا الاتجاه يرى الان بلوم بأن علم السياسة بالوصف ذاك لم يقم سوى بتحويل المواطنين إلى «عجزة وبلا هدف».

ومن المسلمات المعروفة أن أساس التفلسف هو المعرفة التي هي أساس الفلسفة السياسية؛ فنحن أمام الأصل والفرع : الأصل الذي هو الفلسفة التي تبحث عن الحقيقة، والفرع الذي هو الفلسفة السياسية التي تبحث بدورها عن الحقيقة علما بأن العملية هذه تقتضي الحصول على قدر معين من المعرفة السياسية وإلا سنكون، كما قال ألان بلوم، بمثابة «عجزة

وبلا هدف»؛ فيجب أن يكون لدينا على الأقل حدا أدنى من معرفة قضايا التشريع، قضايا الأجور، قضايا الأسعار، قضايا التكوين، قضايا التحرر، قضايا الحروب، قضايا الدبلوماسية...الخ؛ لذا نجزم فنقول أن المعرفة هي شرط ممارسة الفلسفة السياسية التي ليست في حقيقتها سوى الحياة والكرامة الإنسانية بمعانيها الطبيعية والقانونية والحقوقية والأخلاقية. وفي عملنا هذا سوف نقوم بمساءلة الفلسفة السياسية الراهنة عن موقفها وتصورها للقضايا والمشكلات العالمية الراهنة والمتمثلة خصوصا في الاستعمار والنهب والعدالة والحرية والمساواة.

تعتبر مرحلة النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين مرحلة اكتشافات وابتكارات كبيرة أغنت وطورت الحياة المجتمعية استنادا إلى التنظيم والتقعيد والتقنين الذي يعتمد العقل والعقلانية اللذين هما أساس الحداثة بكل تياراتها لخدمة الإنسانية يستوى في ذلك الأبيض والأسود، الأمريكي والإفريقي والأوربي والأسيوي، المسيحي واليهودي والمسلم والبودي والملحد، الرجل والمرأة، الطفل والأب والشيخ، الريف والمدينة؛ هذا هو منطق العقل والعقلانية النبيلين، وهذا هو التوجه المفروض الذي كان يجب أن تقوم عليه الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة.

إلا أن واقع الأمر لم يكن كذلك عموما بفعل تحويل وظيفة العقل والعقلانية من الأفعال الإنسانية النبيلة إلى نقيضها الذي هو خدمة مصالح النظام الرأسمالي. هذا الانقلاب الذي حدث في المهد، من المصالح الإنسانية النبيلة إلى المصالح المتوحشة يقتضي منا استدعاء ومساءلة الحقل السياسي باعتباره أهم الحقول الفعالة والمدافعة عن منطق السوق الحر الذي هو السوق الرأسمالي؛ فإذا كان المنطق الداخلي للنظام الرأسمالي في مختلف أشكاله، من المرحلة التجارية إلى العولمة المالية هو منطق

مبني على الاستغلال والنهب ومختلف أشكال الاستعمار لضمان فائض الأرباح، مصدر القوة والاعتبار، فإن النتاج المنطقي للمجال السياسي لا يمكن أن يكون سوى شرعنة وتقعيد النهب والاستغلال والاستعمار الذين بدونهم ينهار النظام الرأسمالي ذاك. وفي هذا الإطار يتم توجيه واستثمار الحداثة وما بعد الحداثة اللتان لا يستطيع أحد نكران ما أسدتاه من حاجيات للغرب خصوصا، وفي نفس الوقت ما أحدثتاه من تمزيق وتسليع للإنسانية مع استثناء فئة قليلة ومعروفة من ذوي الإرادات الذين استعصى على النظام الرأسمالي تدجينهم. للأسباب السابقة الذكر، ينطلق طرحنا من فرضية أن الفلسفة السياسية للرأسمالية للحداثة وما بعد الحداثة ترفض وتمنع ظهور نقيضها. فدراستنا هذه ترمي الحفر والكشف عن الجوانب الخفية واللامرئية وكذا الجوانب الإيجابية في تصورات الحداثة وما بعد الحداثة. ومن المسلمات المعروفة أنه داخل وحسب تصور كل فلسفة سياسية هناك نمط علائقي بين وجود السلطة والوجود الاجتماعي يحدده نمط إنتاج محدد. لذا نقول أن الحداثة وما بعد الحداثة هي في نهاية المطاف موقف من مواقف الفلسفة السياسية، موقف فرض علينا شكلا من أشكال السلطة باعتماد العقل والتي بدونها، كما يدعى النظام الرأسمالي، يكون اللانظام والفوضى. وه..ذا هو المبرر السطحي الذي به يفسر القبول الواسع بها وعلة خضوع كل الشعوب لقواعدها وقوانينها التي صيغت في ثنائية السلطة/ الطاعة؛ وهذا ما مارسته وتمارسه أغلب تيارات الحداثة وما بعد الحداثة والمتمثل في استعمار الشعوب ونهب ثرواتها وعرقلة أشكال نموها معتمدة منجزاتها من آلات حربية وتقنيات إدارية وتغطيات ايديولوجية ودراسات ميدانية ودعايات إعلامية بمعنى استثمار نسبة مهمة من منجزات الحداثة وما بعد الحداثة لبناء القوة التي هي قوة سلطة الغرب الرأسمالي. لذا فنحن لا نؤمن كما فعل فوكو وبورديو

وديريدا وكريستيفا وغيرهم بأن الحل يوجد في تحليل أدوات ومؤسسات تسلط السلطة، بل يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك وهو تحليل لماذا لم تتمكن هذه الأدوات والمؤسسات من منع هذا التسلط السياسي طوال التاريخ المجتمعي لأن الكشف عن الحقيقة لا يقتصر على تبيان أدوات القمع السياسي، كما هو الأمر عند العديد من مفكري الحداثة وما بعد الحداثة، بل هي أكثر من ذلك حيث أن الأمر يقتضي الكشف، وهو ما لم تقم به الحداثة وما بعد الحداثة، عن مختلف الأدوات الداعية لرفض تسلط السلطة لأن منع ظهور هذه الأخيرة سيفرز، وبالفعل، الوجود والكينونة في شكلها الصحيح والأصيل المتمثل فيما يمكن تسميته بوحدة الكائن البشري. إلا أن سلطوية السلطة لن تتنازل عن موقعها لتستمر عبر مجمل الأدوات الحداثية وما بعد الحداثية في الدعوة بصلاحية ودمقرطة سلطتها السياسية باعتبارها أهم إنجاز ما توصلت إليه تلك الفلسفات من ابتكارات مكنت الإنسانية من إشباع حاجياتها بشكل ديمقراطي؛ ومن هنا نفهم قول منظر النظام الرأسمالي حاليا، فوكوياما، «نهاية التاريخ» الذي فرض ابدية هذا النظام السياسي الرأسمالي لأنه الأنجع والأكثر قدرة، في نظره، على تحقيق متطلبات الوجود؛ هذه التسلطية السياسية مارسها النظام الأمريكي بالولايات المتحدة الأمريكية مستخدما منجزات الحداثة وما بعد الحداثة من قوة عسكرية تارة ودبلوماسية مدروسة تارة أخرى والتي بدأت تتخذ أشكالها المتوحشة منذ فترة حكم الرئيس رونالد ريغن لتتخذ أشكالا جد متقدمة من الوحشية مع الرئيس بوش الابن.

هذا الادعاء المتجسد فعليا على أرض الواقع معناه أنه لم يعد للإنسانية من مخرج على مستوى جميع الحقول الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وهو ما يعني كذلك العمل على خلق الشخصية الفردية والجماعية ذات الطاقة الفكرية المعطلة والمتعطلة والتابعة بناء على القاعدة السائدة

التالية : كلما بالغت سلطة سياسية ما في تسلطها يمكن تحرير المجتمع ذاك بإحلال سلطة سياسية أخرى مازال تسلطها يمارس بأشكال غير مباشرة في الوقت الذي نجد أن منع التسلط ذاك يقتضي المشاركة الجماعية والحلول الجماعية لا الحلول الإدارية السلطوية والتسلطية التي تظهر بفعل أجهزتها الحداثية وما بعد الحداثية أنها الحلول الأنجع والأكثر عقلانية نافية صفة العقلانية على الحلول الجماعية. وتجدر الإشارة إلى أنه من داخل هذه الفلسفات هناك تيارات تدعو إلى التأسيس الجماعي والحلول والقرارات الجماعية باعتبارها الحلول والقرارات السليمة والأكثر نجاعة لا مكان تحقيق وحدة الكائنات البشرية؛ لكن ذلك يتطلب مواجهات ذات ميزان قوى مؤثر ووفق برنامج ذو سقف زمني معين مادامت الفلسفات السابقة الذكر ذات وجود متجذر ومنتشر بشكل واسع ومدعمة على مختلف المستويات.

فإضافة إلى فلاسفة سبقت الإشارة إليهم كفوكو وديريدا، نجد تيارات أخرى حداثية وما بعد حداثية أكثر دفاعا عن تلك السلطة السياسية التسلطية كجون بول سارتر الذي على الرغم من قناعته بتسلطية السلطة إلا أنه لم يتصور بديلا لتنظيم المجتمع ليبقى تصوره مستقرا مقتنعا بفكرة أن لا وجود لمجتمع خال من الأشرار وهو الوضع الذي يقتضي السلطة السياسية ضرورة؛ هذه مدرسة التحليل النفسي من فرويد إلى جاك لاكان وغيرهما لم تتمكن من الخروج من دائرة السلطة السياسية الرأسمالية حيث مجهودهم النظري والعملي لم يقم سوى بتوزيع السلطة تلك ونقل ممارستها إلى الآباء والأمهات تارة باسم الأب وتارة أخرى باسم الأم ومع استحضارها السلطة المركزية كذلك وهي كلها في نظرها أشكال سلطوية تتميز بالتسلط والقهر بمعنى أنه التصور الذي يسعى إلى تجميل وجه السلطة التي لا بديل عنها.

ومن البديهيات العلمية أن الصراع قانون الوجود، لكن ليس الصراع بمعناه السلبي والاستعماري، بل الصراع الذي يشكل طبيعة ووحدة الوجود إذ بدون طبيعة علاقاته تلك لا يمكن أن يوجد ؛ فهو هو الوجود العادل والنبيل ؛ فمثلا لا يمكن للفرد أن يعيش بدون وحدة التناقض بين الكرات البيضاء والكرات الحمراء، ولا يمكن للجسم أن يستمر في الوجود بدون قدر معين من السموم بالجسم، ولا يمكن للضوء أن يحدث بدون وجود وحدة السالب والموجب، بل المادة برمتها هي عبارة عن صراع أبدي بين السالب والموجب، صراع به يفسر شكل وجودها، لذا فمعنى الصراع هنا هو معنى الكينونة والوجود في شكله النقي الذي هو رفض لكل أشكال التمييز والاستغلال والاستعمار؛ فالسلطة التي يفرزها هذا الصراع البناء والنبيل هي سلطة المشاركة والإجماع والمسؤولية الفردية والجماعية في التدبير التي تعني انتهاء سلطوية وتسلط السلطة كما أرادها النظام الرأسمالي لصالح نظام جديد؛ هذا النظام وهذه السلطة الجديدة، نقيضة السلطة التسلطية، هي السلطة التي تنتظرها المجتمعات والإنسانية جمعاء مادامت السلطة التي ستنهي أشكال الصراع اللاإنساني لصالح الصراع العقلاني الذي ليس سوى الصالح الإنساني والكرامة الإنسانية، سلطة لا نجد، إلى حدود بداية الألفية الثالثة، من يدافع عن تهيئ شروط تأسيسها إلا فئة ضئيلة من أنصار الحداثة وما بعد الحداثة.

نستنتج من المعطيات السابقة الذكر أن المطلوب من مفكري الحداثة وما بعد الحداثة في مختلف المجالات تحمل مسؤولياتهم الإنسانية لبناء هذه السلطة بالعمل على إظهار أن هناك علاقات جديدة قيد التكون والتي لازالت لم تنضج بعد بفعل هيمنة وسيطرة النظام الرأسمالي. ولتوضيح كل ذلك قسمنا عملنا هذا إلى ثمانية فصول متماسكة لإبراز مكونات الحداثة وما بعد الحداثة من حيث الأسس والمنطلقات والمفاهيم

والقواعد والعلاقات وبالتالي النتائج التي هي في مجملها فلسفات تدافع عن السلطة التسلطية لكن بأشكال مؤذبة تجعلها محبوبة مقترحة بذلك وصفات دوائية خفيفة لنسيان وجع وألم السلطة السياسية تلك.

لقد أوضحنا في عملنا هذا بأن لا نظام مجتمعي بدون اقتصاد سياسي الذي ما فتئت الحداثة وما بعد الحداثة الاقتصادية تبرر عدالته واستجابته لحاجيات الإنسانية في الوقت الذي نجد أن استجابته تلك ليست سوى استجابة لمصالح طبقة اجتماعية جديدة محددة نسميها اليوم، عصر العولمة، بالطبقة البورجوازية الرأسمالية العالمية الكبرى على حساب الزيادة من تفقير باقي الكائنات البشرية التي سميناها بطبقة المقهورين العالمية الكبرى. فنجاعة الحداثة وما بعد الحداثة تكمن في تحقيق مضاعفة الأرباح والفوائد بفعل سلطة تسلطية تؤمن بالتدبير والإنتاج وفق قاعدة تراتبية الوسائط الذين ليسوا في حقيقة الأمر سوى مجموعة نصابين مستثمرة سلطتها تلك لمنع شروط ظهور نقيضها. ولاشك أن وراء التصور هذا أداة أساسية تسمى العقل الذي بفعله يتم تجميل تصور معين بإظهاره بمظهر المنطق والصواب والدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية ؛ لذلك أبرزته لنا ما بعد الحداثة تارة باعتباره أداة تدمير للذات الإنسانية فدعت إلى ضرورة اعتماد أهم قوة تتجاوزه وهي اللاعقلانية كمخرج لما تعانيه الإنسانية من تدمير وضياع؛ وتارة أخرى أبرزته الحداثة باعتباره أساس تأسيس وتطور الحداثة التي اعتبرتها كمشروع قابل للتطوير والتغيير كباقي المشاريع علما في نظرها، بأن القابل للتغيير يتضمن وبالضرورة الهفوات والسلبيات التي ما على العقل سوى اكتشافها وتجاوزها بتقديم بديل لها خدمة واستجابة لمصلحة الإنسان والإنسانية التي عانت ومازالت، من استعمار دولها وتدمير هويتها واستباحة مواردها واستغلال ثرواتها استجابة لحاجيات النظام الرأسمالي

الذي، بدون استعماره الدول تلك سيكون مصير اقتصاده الانهيار وسياسته التسلطية الفشل والاحتضار؛ وهذا ما سميناه بالمرحلة النيوكولونيالية التي استثمرت، لتبرير استعمارها ذاك، منجزات الحداثة وما بعد الحداثة كالتجهيزات الحربية والادعاءات الكاذبة والتغطيات الإعلامية الزائفة والأشكال الديبلوماسية المراوغة واللاإنسانية.

ولاشك في أن فعالية الحداثة وما بعد الحداثة تلك تختلف باختلاف الزمان والمكان، فممارسة أجهزتها في مرحلة الستينات تختلف عنه في مرحلة الثمانينات، بل وتختلف في نفس المرحلة من بلد إلى آخر وفق قاعدة أن البلد يوجد في المكان وفي الزمان. وفي هذا الإطار لا تفوتنا الإشارة إلى أنه داخل هذه الفلسفات هناك تيارات متناقضة تختلف من حيث الحدة فيما بينها إلا أنها تشتغل عموما لصالح السلطة التسلطية، في حين أن هناك فلسفات أخرى حداثية وما بعد حداثية قليلة تتبنى منطق الدفاع عن إنسانية الإنسان كواجبات وحقوق وديمقراطية.

ولم تنفلت العمارة التي يسكنها الإنسان من مسلمات ومفاهيم الفلسفات تلك فصممت بالشكل الذي يستجيب لنوعية التطور المجتمعي حيث استبدلت الأشكال التقليدية للبناء بفن ومواد وأشكال هندسية جديدة أعطت ناطحات السحاب من جهة وأحياءه ذات هندسات اقتصادية واجتماعية رفيعة المستوى من جهة ثانية، وتركز فلسفة الحداثة على ضرورة إعطاء الأولوية لبعض المكونات كالقول بأسبقية الوظيفة على الشكل ومراعاة الجوانب العاطفية والصحية باعتبارهما عمليات لا يمكن حصول الإنتاج بدونهما، في حين أن فلسفة ما بعد حداثة تدعو للتركيب بين العقلاني واللاعقلاني باعتماد أسلوب التشطيب مركزة على الأهداف الجمالية التي تتمتع باستقلالها الذاتي.

وفي نفس الاتجاه، عملت الحداثة وما بعد الحداثة الرأسمالية على تحديد وتشكيل وتوجيه الصورة باعتبارها من أهم آليات تشكيل الوعي البشري الذي ليس سوى وعي التشكل الطبقي الجديد التي سميناها في مؤلفاتنا السابقة «بالطبقة المقهورة العالمية الكبرى»؛ لقد أصبح وعيها ذاك محاصرا بشكل ومضمون الصورة تلك الذي هو شكل ومضمون متوحشين. لقد أصبحت الصورة الرأسمالية تلك بمثابة الاستهلاك اليومي الذي تم بموجبه نفي الواقع المعيش لتحل محله باعتبارها هي هي الواقع الذي هو منطق الحداثة وما بعد الحداثة الرأسماليتين. كما أننا طرحنا، لتقريب القارئ العربي أكثر من قضايا الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، نموذجين يمثلان قارتين مختلفتين، أمريكا الشمالية وأوربا: الواحد منهما أحد مبدعي الموقف الحداثي، والثاني أحد مبدعي الموقف ما بعد الحداثي وهما بالكاد نعوم شومسكي وميشيل فوكو.

وقد أدمجنا في هذه المقاربة عملا خاصا بقضايا الحداثة العربية في المجالين الاقتصادي والسياسي الذين أعاقت بناؤهما الأشكال السلبية للحداثة وما بعد الحداثة الغربية في شكل ما يسمى بالاستعمار القديم منه أو الجديد معتمدا سياسته التسلطية التي منعت حصول هذه الدول على استقلالها واستغلال مواردها بالشكل الذي ينمي مواردها الاقتصادية والبشرية.

وبالمجمل أردنا في هذا العمل أن نظهر الجوانب الإيجابية والسلبية لكل من الحداثة وما بعد الحداثة ومدى جدية وعدم جدية البحث عن نظام عالمي جديد يعمل على إرساء أسس جديدة لقانون اقتصادي جديد وسياسة جماعية جديدة تحل محل قانون السوق الحر الرأسمالي الذي تحكمه فلسفة تسليع الإنسان، ومحل تسلطية السلطة السياسية المبنية على شرعنة استغلال الإنسان. إنه العمل الذي شرعنا في الاشتغال عليه تحت موضوع: « السوق والديمقراطية» والذي يعتبر جزء لا يتجزأ من عملنا هذا.

الفصل الأول
الاقتصاد السياسي أولا

من المسلمات المعروفة أن كل نمط أو شكل أو مجال معرفي يصعب فهم نشوئه وبنائه وتطوره بدون استحضار طبيعة الاقتصاد السياسي السائد؛ ودون الارتماء في أحضان السرد التاريخي الذي لا يقودنا إلا إلى مراحل نحن في غنى عنها، نرى أن المقاربة الموضوعية لموضوعنا هذا تقتضي منا الانطلاق من النظرية الفوردية باعتبارها النظرية الاقتصادية التي طبعت القرن العشرين منذ 1914 تقريبا حيث حدد مقابل ثماني ساعات عمل للعامل في تجميعه أجزاء السيارات - في ديربورن وميشيغان- مقدار خمس دولارات كأجر ثابت. وقد ركز هنري فورد (1863-1947) على إلغاء التقنيات التقليدية، تقنيات القرن التاسع عشر، وإحلال تقنيات وتنظيمات جديدة محلها تعتمد ضرورة إخضاع العمل لطرق علمية لأجل تقوية المردودية والإنتاجية؛ لأجل ذلك اعتمد فورد نهجين اثنين يتمثلان في نظام العمل المتسلسل ورفع الأجور.

فنظام العمل المتسلسل حدده باعتباره النظام الآلي الذي يربط بين مختلف وحدات العمل على أساس أن الذي ينتقل من مكان إلى آخر لم يعد هو العامل، بل هو موضوع الإنتاج الذي يدور بشكل آلي من أمام العمال المتمركزين في أماكن عملهم الأمر الذي يعني أن إيقاع العمل لم يعد العامل هو الذي يفرضه بقدر ما أصبح هو النظام

الآلي الذي مكن من إغناء العمل وإثراء الإنتاجية؛ وكمثال على ذلك أن هنري فورد عندما طبق تصوره في صناعة السيارات، تم تسجيل انخفاض مدة تركيب السيارة من 13 ساعة إلى أقل من ساعتين. لقد تجسد تصوره هذا في إسناد عمل محدد لعامل محدد وهو النهج الذي أسفر، وبالفعل، عن الزيادة في الإنتاج.

أما النقطة الثانية فهي المتمثلة في ضرورة الرفع من مستوى أجور العمال لقد كان سابقا ينظر إلى تحديد الأجور بناء على مبدأي العرض والطلب في السوق، أما الفوردية فقد أصبحت تأخذ بعين الاعتبار نقطتين أساسيتين : الإنتاجية في العمل من جهة وإلزامية تحويل العامل إلى مستهلك من جهة ثانية؛ وتتميم التصور ذاك جعل فورد يهتم بضرورة الرفع من مستوى عيش العمال ضمانا للإنتاجية وهو النهج الذي يعني أن العمال قد أصبحوا زبناء للمصانع التي يشتغلون بها. إذن النظام الذي دعا له فورد هو نظام يتوخى الإنتاجية والاستهلاك الجماهيري.

وتجدر الإشارة إلى أن كتاب فريدريك تايلور (1856-1915) «مبادئ الإدارة العلمية» (1911) كان له تأثير واضح على فورد. لقد اعتبر تايلور أول من أسس نظاما مضبوطا لتنظيم العمل في مرحلة كان العمل فيها يتميز بالفوضى التي لخصها في كون أن العمال يتحركون بشكل غير منتج وغير مفيد وأن الأشكال والأساليب التي تمت بفضلها موقعة الآلات والمواد الأولية تبين عدم الملائمة مع المكان. وقد ترجم تايلور الوقت الضائع إلى لغة علمية من 30 ٪ إلى 70 ٪ من الوقت الضائع الذي يقتضيه العامل داخل المعمل بسبب التنظيم السيء للعمل وهو الوضع الذي يعني أن إنتاج العامل هو أقل بكثير من قدراته الإنتاجية. أما التنظيم العلمي الجديد الذي نادى به تايلور فيركز على مبدأين اثنين : أولهما الفصل بين العمل الخلاق والعمل

التنفيذي - يسميه البعض بالتقسيم العمودي للعمل- وثانيهما تجزئ عملية الإنتاج بإسناد كل عملية إلى عامل واحد- يسميه البعض كذلك بالتقسيم الأفقي للعمل. هذا ويتحدد التنظيم العلمي التايلوري بضرورة تقسيم العمل إلى أقصى حد قصد التمكن من الرفع من مستوى الإنتاجية، والدراسة العلمية لحركات العمال أثناء العمل للحد من الحركات الغير الضرورية، والعمل بقانون تفاوت الأجور لتشجيع العمال الأكفاء ومعاقبة الذين دون ذلك.

إلا أن هناك تمايز بين الفوردية والتأيلورية تمثل في استحضار الفوردية لآفاق المستقبل بقوله : الإنتاج الكثيف يفرز الاستهلاك الكثيف، وضرورة التنظيم الجديد لقوة العمل، والسياسة الجديدة في إدارته، وثقافة جديدة؛ بمعنى آخر، فالفوردية تدعو إلى خلق مجتمع حداثي وعقلاني من نوع جديد علما بأن أي نهج جديد في العمل لا يمكن فصله عن النهج الجديد في السلوك والتفكير والشعور ونمط العيش.

قلنا أن فورد قد حدد أجرا يتقاضاه العامل لأجل ضمان استمرار قوته الإنتاجية، ووقتا للراحة قصد استهلاكه السلع المنتجة بمعنى أن استمرارية وجوده تتحدد وفق حاجة الشركات إليه؛ هذا وقد تدخلت الدولة، حماية للرأسمالية، بتدعيم مشروع فورد ذاك الذي كان يصر على فكرة أن الاعتماد على الذات هو الوسيلة الوحيدة لمحاربة الركود؛ إلا أن فكرة الاعتماد على الذات قد طورها بتبني ما سماه أحد رجالات الاقتصاد ب«مدينة الراعية الواسعة» التي أفرزت نمو الضواحي واللامركزية على مستويي الموارد البشرية والصناعة عوض الاعتماد على الاكتفاء الذاتي فقط. وهذا التصور الفوردي أدى إلى ازدهار ملموس منذ 1945 حيث نجد أن كلا الطرفين : الرأسماليين والعمال كانا مقتنعين بنهج العقلنة التي أثبتت نجاعتها

وفعاليتها الإنتاجية. لكن على الرغم من ذلك، فقد عرفت الفوردية، ما بين الحربين العالميتين، نوعين من العراقيل : أولهما صعوبة تقبل النظام الجديد الذي يتطلب تأهيل العامل وإعادة تكوينه مع ضرورة حصوله على حد أدنى من المهارة؛ أما العائق الثاني فيتمثل في ضرورة التغلب على أشكال تدخل الدولة وذلك بسن قوانين وتشريعات تحمي وتقوي التصور الفوردي في الإنتاج لإمكان التغلب على الركود الذي أصاب الرأسمالية في الثلاثينات وذلك بإعطاء معنى جديدا لآليات ووظائف وسلطة الدولة. وقد واجه الاقتصادي كينز هذا الركود الرأسمالي بقوله بضرورة تحديد العلاقة بين الشركات والدولة بناء على استحضار الاجتماعي والإنتاجي وهي العلاقة التي تؤسس لاستقرار الرأسمالية وتجاوز أشكال القمع والتدخل والتهديد. هذا وقد أسفر تأسيس العلاقة تلك عن خلق شروط الازدهار إلى حدود سنة 1973 حيث تم تحقيق معدلات نمو اقتصادي كبيرة : استيعاب التأزم، ارتفاع مستوى العيش، تراجع احتمالات حدوث الحرب مرة أخرى بين الدول الرأسمالية. لقد أدى تقاطع الفوردية والكينزية، بناء على ما سبق، إلى تقدم الرأسمالية وغزو أسواق العالم خصوصا التي كانت مستعمرة.

لتوضيح هذا التطور، نجزم القول بأن الصناعات قد تمكنت من تطوير إنتاجها ابتداء من ما بعد الحرب العالمية، صناعات أصبحت أساس النمو الاقتصادي كصناعة السيارات والسفن والأدوات الكهربائية والبنيات التحتية المتعلقة بالنقل خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وبريطانيا واليابان؛ أما العامل الثاني في النهوض بالاقتصاد فيتمثل في توجه الدولة القاضي بإعادة بناء الآليات والمؤسسات الاقتصادية التي دمرتها الحرب والعمل على تطوير الضواحي خصوصا في الولايات

المتحدة وكذا إعادة تأهيل وتطوير المدن بالمجتمعات الرأسمالية؛ وهكذا وبفعل بناء وتطوير شبكة مراكز مالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، تمكن الاقتصاد الرأسمالي العالمي من التحكم في المواد الخام والسيطرة على السوق العالمي محققا بذلك ازدهارا ملحوظا استند إلى جملة تغييرات جديدة وكذا التموضع الجديد للاعبين الرأسماليين الذين من بينهم الدولة؛ فهذه الأخيرة تبنت الكينزية فأصبحت تقوم بوظائف جديدة وتعمل على خلق مؤسسات جديدة؛ وفي نفس الاتجاه أصبح الرأسمال الموظف في الشركات مطالبا بدوره بتبني التغيير وتنويع الإنتاج ليتمكن من تحقيق مستوى إنتاجيا أعلى وفائض قيمة أحسن.

وترتب عن كل ما سبق خضوع العمالة للشروط الجديدة لمسايرة التغيير فتولد عن الوضع ذاك توازن بين الشركات الرأسمالية والدولة الوطنية والنقابات العمالية بعد سنوات طويلة من المواجهات والصراع. لكن هزيمة النقابات الجذرية ما بعد الحرب العالمية الثانية ساعد على التحكم في ضبط الطبقة العاملة مما عجل بتسهيل عملية تطبيق الفوردية؛ فبعدما حصلت تلك النقابات على امتيازات جعلتها في موقف قوي داخل السوق مقابل تحملها مسؤولية احترام نظام الإنتاج، قد أصبحت بعد الحرب العالمية الثانية عرضة لهجوم الرأسمالية بحجة أن النقابات تلك هي في حقيقتها أداة من أدوات النظام الشيوعي؛ لذا وضعت تحت رقابة قانونية صارمة تمثلت في قانون تافت هارتلي الصادر عام 1952، قانون مكن النظام الرأسمالي من السيطرة على النقابات تلك وبالتالي على الطبقة العاملة وهو الوضع الذي مكنها من تأسيس علاقات طبقية جديدة قابلة للفوردية.

هذا التغير الذي عرفته العلاقات الطبقية الجديدة لم يكن واحديا، بل تميز بالاختلاف من مجتمع إلى آخر: ففي الولايات المتحدة

الأمريكية مثلا استمرت النقابات بتواجدها القوي في بعض القطاعات الصناعية كموقفها القوي من شروط العمل والضمان الاجتماعي واحترام الحد الأدنى للأجور وكذا السياسة الاجتماعية وهي مكاسب نقابية في مقابل احترام نظام وتقنيات الإنتاج الفوردي الرامي تحقيق إنتاجية أكثر وفائض قيمة أعلى. فالتوافق ذاك اكسب الطبقة العاملة صفة وسلوك التعاون دون نسيان مقاومة ضغوطات الرأسماليين كحد أدنى علما بأن الطبقة تلك قد عرفت نشوء ما يسمى «بالعامل الميسور» والذي عرفته بريطانيا كذلك. لكن تراكم ضغوطات الرأسماليين قادت إلى تفجير الوضع الذي أخذ شكل إضرابات وهو مؤشر على أن التكيف ذاك لم يحدث سوى على مستوى السطح لا على مستوى إعادة البناء الجذري. هذا وتجدر الإشارة إلى أن باقي الشركاء قد تم تحديد أدوارهم بشكل دقيق في عقد اجتماعي عام تم بفعله تشجيع الشركات الكبرى من حيث الاستثمارات وتحقيق الإنتاجية ورفع مستوى العيش. هذا التشجيع اقتضى منها، كمقابل، التزامها بدورها بالتطوير التكنولوجي والزيادة من الاستثمارات الرأسمالية والنهوض بالعمل الإداري تكوينا ودينامية علما بأن الرأسمال المالي قد تمت مركزته بالولايات المتحدة الأمريكية منذ العام 1900 حيث أصبح للشركات الكبرى سلطة الاحتكار والتخطيط والتسعير الأمر الذي يعني أن الإدارة العلمية قد أصبحت حاضرة في الإنتاج والتكوين والتداريب والتسعير والعلاقات؛ بهذا نكون قد أصبحنا أمام ظهور شركات عقلانية وبيروقراطية.

هذا الوضع، الذي يبدو مريحا، لم يكن ليحمي الشركات تلك من تهديد التنظيمات النقابية والعمالية وهو ما يفسر لنا الهجوم والمتابعات السياسية لقيادات الحركة العمالية منذ فترة ما بعد الحرب

العالمية الثانية (1945)؛ لكن، وعلى العموم، تعاقدت الشركات تلك مع المنظمات النقابية خاصة تلك التي كانت تقوم بضبط أعضائها وتبنيها ثقافة التعاون والمشاركة في الإنتاجية مقابل رفع الأجور المؤدية بالضرورة للرفع من الطلب؛ والتزمت الدولة بدورها بإنجاز الواجبات المتعاقد عليها معها. فالإنتاج الكثيف يقتضي منها تشجيع الاستثمار الكثيف الذي يتطلب بدوره شروطا تتميز بالطلب المستقر والمستمر والمربح.

هذه السياسة التشجيعية مست مجمل القطاعات العامة كالنقل والخدمات نظرا لأهميتها في تطوير الإنتاج المكثف وبالتالي الاستهلاك المكثف؛ كما أنها فتحت المجال للعمالة المؤهلة، بل وتكلفت الدولة الوطنية بتأمين الضمان الاجتماعي والتعليم والسكن والعناية الصحية والتدخل في عملية عقود الأجور والتشريع المتعلق بحقوق العمال في مسلسل الإنتاج وتحديد الانفاق العام والانخراط في القرارات الاقتصادية كما سمحت بحركية المركزيات النقابية وكذا فعاليتها؛ هذا وقد تمكنت الدولة، على الرغم من ايديولوجياتها المختلفة: الديغولية في فرنسا والعمالية في بريطانيا والمسيحية الديموقراطية في ألمانيا الغربية، من تحقيق نمو اقتصادي ملحوظ ومستقر والرفع من مستوى المعيشة بفعل التركيب بين البرامج التي سطرتها الدولة والإدارة الاقتصادية الكينزية ومراقبة شبكة الأجور. لذا، نقول أن الفوردية قد اعتمدت الدولة الوطنية التي لعبت دورا أساسيا في تحقيق الازدهار والنظام الشموليين. ففوردية ما بعد الحرب العالمية الثانية هي إذن نهج شمولي على مستويي العيش والإنتاج أي قوننة الاثنين وهو نهج جديد وبلورة لنمط ثقافي جديد. أما تدخل الدولة الوطنية فقد أخذ أشكالا متبنية مبادئ العقلانية البيروقراطية

والتكنوقراطية يحكمها قانون توازنات القوى والمصالح المختلفة. هذا وقد تمكنت الفوردية بعد الحرب من الانتشار العالمي بفعل تفعيل التجارة الدولية والاستثمارات العالمية؛ فإذا كانت قد أخذت إيقاعا بطيئا خارج الولايات المتحدة الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية، فإن دخولها أروبا واليابان فيما بعد قد أخذ إيقاعا سريعا بسبب السياسات المفروضة إبان الاحتلال أو على نحو غير مباشر من خلال خطة مارشال والاستثمارات الأمريكية المباشرة؛ وقد أدى هذا السلوك الأخير -الاستثمارات الأمريكية المباشرة- وخصوصا بأروبا إلى حصول الولايات المتحدة الأمريكية على فائض في الإنتاج تم توظيفه في مناطق أخرى لغزو أسواق أخرى وخلق مناخ وشروط عدم توجه السكان باتجاه النظام الشيوعي وبالتالي التأسيس لنمط جديد من الرأسمالية أضاف إلى ديناميته الجديدة عولمة توفير المواد الخام خصوصا الطاقة منها وبأسعار رخيصة علما بأن هذا النوع الجديد من العولمة قد عمل على تأسيس أنشطة أخرى كالتامين والخدمات والسياحة والفندقة والصيرفة بكل ما حملته معها من تفكير وثقافة جديدة مستثمرة في ذلك الإمكانات الجديدة المكتشفة للحصول على المعلومات وجمعها وتحليلها. كل هذا تم تحت هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية ماليا واقتصاديا مستندة في ذلك إلى السيطرة العسكرية؛ فباتفاقية بريتون وودز عام 1944، تمكنت من تحويل الدولار إلى عملة احتياط نقدي عالمي وربطت التطور الاقتصادي العالمي بسياستها المالية والنقدية؛ لقد أصبحت بمثابة مصرف للعالم مقابل فتح أسواقه السلعية والمالية للشركات الكبرى.

في ظل هذه الشروط انتشرت الفوردية بأشكال متباينة وحسب الشكل

الذي تراه كل دولة الشكل الملائم لها في إدارة علاقات العمل وسياستها في الاستثمار وتوفير الخدمات العامة. إذن انتشار الفوردية قد تم مع إيقاع مأسسة التنظيمات الاقتصادية والسياسية العالمية والتصورات الجغرافية المرافقة التي هيمنت عليها الولايات المتحدة الأمريكية معتمدة نظام التحالفات العسكرية وبالتالي علاقات القوة.

وكملحوظة، لم تستفد الأغلبية من الفوردية، بل هناك قطاعات معينة هي التي استفادت من سياستها في تحريك الأجور؛ أما القطاعات ضعيفة الإنتاج فقد بقيت فيها الأجور ضعيفة وهو خلل أدى بالفعل إلى صراعات مارستها الحركات الاجتماعية الضعيفة. إن غياب فرص العمل وتوظيف النساء بأجور ضعيفة واكتشاف تواجد ثنائية الفقر والغنى جنبا إلى جنب، حرمت المجتمع من التمتع بحقوقه المشروعة الأمر الذي أفرز حركات حقوقية ونسائية مدنية وحركات سياسية رافضة لهذا السلوك الفوري وهي حركات أثرت حتى على النقابات التي كانت تعطى الأولوية لمصالحها الضيقة؛ كما أن الدولة الوطنية هي بدورها قد تأثرت بتلك الحركات لأنه كان عليها أن تضمن للجميع الحد الأدنى للأجور، أو تتبنى سياسة إعادة التوزيع وكذا إجراءات قانونية لأجل التخفيف من هذه الاختلالات وتقديم الخدمات الضرورية كالصحة والتعليم والسكن. لذا، وخلال الستينات، ظهر وبشكل موازي، حركات الرفض الثقافي والأقليات المنبوذة وانخرطت المعارضة تلك في حركة ثقافية – سياسية ذات وزن في الوقت الذي أصبحت فيه الفوردية بمثابة نظام اقتصادي قوي. إضافة إلى الخلل السابق الذكر، أضيفت مشاكل العالم الثالث الذي وعدته الفوردية بتحقيق التنمية وتلبية الحاجات، في الوقت الذي لم تقدم فيه له سوى الاستغلال والقهر والقمع باستثناء النخب التي تعاونت مع المستعمر والرأسمال العالمي.

لكن على الرغم من تلك الأزمات، فقد تمكنت الفوردية حتى عام 1973 من ضمان آليات الازدهار انعكست آثاره الإيجابية على العمالة النقابية نفسها واتسعت الإنتاجية إلى حقول أخرى؛ لذا تمكنت الفوردية من توفير مستوى عيش مقبول مقابل أرباح ملحوظة للشركات. لكن الازدهار ذاك الذي استمر إلى حدود 1973 أوقفه الركود الذي مهد لظهور عملية تغيير فرضه قانون الوجود المجتمعي منذ أواسط الستينات. في هذه المرحلة، تبنت دول عديدة سياسة التصنيع فأصبحت بذلك دولا منافسة للولايات المتحدة الأمريكية وبالتالي متحدية للفوردية فانهارت اتفاقية بريتون وودز وانخفضت قيمة الدولار، وحل محل أسعار الصرف الثابتة التي ازدهرت مرحلة ما بعد الحرب، أسعار الصرف المتحركة والمؤقتة.

وعلى العموم، يمكننا القول أن الفوردية والكينزية قد عرفتا جمودا وصعوبة متزايدتين في احتواء التناقضات الداخلية للرأسمالية إضافة إلى موجات إضرابات العمال في الفترة ما بين 1972-1968. وفي هذه الفترة أيضا تراجعت الدولة عن التزاماتها في مجالات الضمان الاجتماعي والصحة والتعليم والسكن وخاصة مع سياسة التقويم الهيكلي. لقد كان لأزمة 1973 وكذا أزمة الطاقة وسياسة التقويم الهيكلي أثر كبير على إلحاق الخلل بتوازنات النظام الرأسمالي الذي أصبح واقعه يتمثل في الكساد والتضخم : بضائع كاسدة وأسعار مرتفعة.

هذا الوضع المتأزم دفع الرأسمالية إلى تبني تجارب اعتبرت بمثابة التمهيد للانتقال إلى نظام تراكمي جديد سمته ب»التراكم المرن« الذي عانى من مواجهة وصلابة الفوردية. وقد تم تحديد «التراكم المرن» هذا باعتباره النظام الذي يعتمد المرونة في العمل والأسواق وأنماط

الاستهلاك والسلع؛ فهذا النهج ساعد على نشوء قطاعات إنتاجية جديدة وأسواق جديدة، نهج لزم عنه ابتكارات جديدة على المستويات التجارية والتكنولوجية والتنظيمية لزم عنه بدوره تطور متفاوت وسريع بين مختلف القطاعات والمناطق الجغرافية، متبنيا الاعتماد المتزايد على العمل الجزئي أو المؤقت أو التعاقد من الداخل؛ كما أنه نهج لازمه تراجع ملحوظ من حيث قوة التنظيم النقابي وكذا التخلي التدريجي عن عقود العمل الدائم للموظف وهما الخاصيتان اللتان كانتا تعتبران بمثابة أحد أهم أعمدة الفوردية. لقد أصبح لهذا النظام الجديد موظفون يتمتعون بوضعية ثابتة ودائمة وترقية وتقاعد جيدين وهي فئة تتحمل مسؤولية التخطيط والعمل لمستقبل المؤسسة كما أنها مطالبة بالتكيف والمرونة حتى على مستوى الحركية الجغرافية؛ كما أن هناك فئة ثانية تضم موظفين دائمين وذووا مهارة كالسكرتاريا؛ وهناك فئة ثالثة ذات عدد أكبر وتشمل الموظفين العابرين والمؤقتين والمتعاقدين من الداخل والموظفين بشكل جزئي وهي فئة أقل أمانا من الفئة الثانية. فلقد تزايد عددها في السنين الأخيرة دون تحسين مستواها المعيشي الغير الآمن ولا المريح؛ وقد طرح كحل تم تنفيذه بالفعل، الزيادة من التعاقدات الداخلية أو العمل المؤقت الجزئي. وبصفة عامة، نقول أن التوجه الحالي لهذا النظام هو التقليل من عدد موظفي الفئة الأولى لصالح الاعتماد على يد عاملة خاضعة يمكن تشغيلها أوقات الشدة كما يمكن الاستغناء عنها دون خسارة أوقات الأزمات؛ وكمثال على ذلك ازدادت نسبة العمالة المرنة في بريطانيا بمقدار 16 ٪ بين عامي 81 و1985 بينما نجد أن العمالة الدائمة انخفضت بمقدار 6 ٪.

لقد تمكنت الرأسمالية في هذه الحقبة من ضبط وتنظيم آلياتها من

خلال عاملين أساسيين : أولهما أن المعلومات المحصل عليها أصبحت عبارة عن سلعة ذات قيمة ثمينة لدى الإدارات المركزية للشركات الكبرى؛ فبفضلها أصبحت هناك استجابة سريعة عن تغيرات الأسعار ومتطلبات الموضة والأذواق وحركية المنافسين وهو وضع ساعد الشركات على التطور أكثر مما كانت عليه أثناء الفترة الفوردية. واستثمار المعلومات ساعد على ظهور خدمات وتخصصات ومؤسسات استشارية لاتخاذ القرارات وضبط وضع الأسواق؛ فالأرباح قد أصبحت مرهونة بمذى دقة المعلومات التي أصبحت سلعة تباع وتشترى وفق قانون السوق. لذا أصبحت الشركات تتنافس على مؤسسات البحث العلمي لتكون السباقة إلى الحصول على المعلومة ؛ لذلك نرى في العالم المتقدم اهتمام ورعاية الجامعات بالمعرفة لحساب الشركات الرأسمالية وهي جامعات أنشأتها وموّلتها الشركات تلك؛ وهذه هي الصورة الجديدة التي تميز حقبة «التراكم المرن». لقد أصبحنا إذن أمام السيطرة على المعلومة وعلى أدوات توليد الذوق، بل والثقافة المطلوبة كسلاح لممارسة الصراع التنافسي. أما العامل الثاني الأكثر أهمية فيتمثل في إعادة تنظيم النظام المالي العالمي ونشوء قوى مالية ذات تنسيق فيما بينها أفرزت تكتلات سماسرة المال وأسواقا مالية جديدة.

إلا أنه على الرغم مما قيل سابقا، فالفوردية لم تمت والكينزية كذلك لم تمت وتنافسية «السوق الحرة» لم تمت، بل كل ذلك تكيف مع الوضع الجديد، مع اندماجات الشركات والمؤسسات. وقد أدت هذه العوامل إلى نشوء صراع بين الدولة الوطنية والرأسمال العالمي والعابر. والدولة الوطنية هذه تبدو، عكس ما كانت عليه من وزن في الفترة الفوردية، في وضع أصعب : فهي مدعوة بتنظيم الرأسمال الموظف في الشركات حماية للمصلحة الوطنية، وملزمة كذلك، وباسم المصلحة الوطنية، بتوفير شروط

إنجاح عملية الاستثمار وبإظهار المرونة التي تمكن من جذب الرأسمال العالمي العابر للقارات.

كل هذا جعلنا أمام حتمية التحولات في العادات والثقافات والمواقف السياسية منذ السبعينات من «المرحلة الفوردية» إلى مرحلة «التراكم المرن» التي أصبحت مرتبطة بالفردية التنافسية كقيمة غزت مظاهر حياتنا.

لكن السؤال الأكبر هو : كيف حدثت عملية الانتقال هذه ؟ كيف تمكنت الرأسمالية من إعادة هيكلة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ؟ تتقاطع مجمل الاتجاهات النظرية، على الرغم من الاختلاف فيما بينها، حول فكرة أن هناك بالفعل تغيرا تعرفه الرأسمالية منذ 1970. ويمكننا الوقوف هنا على بعض التصورات المفسرة لطبيعة هذا التحول منها التصور المسمى بالاحتفالي الذي قدمه وليام هلال للرأسمالية الجديدة الذي يركز فيه على المكونات الفعالة والتحريرية للعقلانية المقاولاتية الجديدة؛ وتصوره هذا هو أقرب إلى تصور شومبتر حول ما سماه ب»الابتكار المشاريعي» الذي اعتبره القوة المنشطة للرأسمالية في حين تعتبر الفوردية والكينزية، في نظره، بمثابة تدخل غير موفق في تطور وتقدم الرأسمالية. وهناك تصور سكوت لاش وجون أورى اللذان يستحضران علاقة السلطة بالاقتصاد والثقافة؛ لقد اعتبرا أن التحول ذاك هو بمثابة انهيار بإيقاع جزئي للشروط المادية الضرورية لتأسيس سياسة ذات توجه اجتماعي وعمالي، انهيار يرجع إلى الجذور الاقتصادية والسياسية والثقافية؛ وهناك تصور ثالث لأيريك سوينغدو الذي ارجع عملية الانتقال إلى مجال التكنولوجيا والنظام؛ وقد أطر هذا الانتقال من خلال تبنيه للاقتصاد السياسي بمعناه الماركسي معتمدا المدرسة التنظيمية القائلة بأن الضبط والتنظيم الإداري ضروري وأساسي لرفع مستوى الأداء والإنتاجية. إلا أن هذا التصور،

الذي يغلب عليه التوجه البراغماتي، لا يقدم لنا تفسيرا أو فهما لمنطق الانتقال وهو ما يمثل ثغرة واضحة. لملء هذه الثغرة ينبغي الرجوع إلى مكونات المنطق الداخلي للرأسمالية؛ وقد كان لماركس الفضل في ذلك بتحليله المنطق الداخلي للنظام ذاك؛ لذا، تعتبر العودة إلى ثوابت نمط الإنتاج الرأسمالي مسألة ضرورية لتبيان حضورها القوي الكامن خلف أشكال التغيير والتشطيب وغيرها من الأشكال التي تميز التراكم المرن للاقتصاد السياسي الحالي.

يعتبر التراكم المرن أحد أشكال الرأسمالية؛ وتتميها لما قلنا، فإن هناك عناصر ثلاث أساسية لا يمكن تصور نمط إنتاجي رأسمالي بدونها :

أ) يتطلب النظام الرأسمالي حصول نسبة ثابتة من النمو لأن الأرباح لا تحصل إلا بالنمو كضمان لديمومة الرأسمال مهما كلف ذلك من آثار اجتماعية وسياسية. فالنمو في الايديولوجيا الرأسمالية يعتبر عملية حتمية وبالتالي فالأزمة تعني بالنسبة له النقص في النمو.

ب) القيمة الحقيقية : فنمو هذه القيمة لا يحصل إلا باستغلال عمل الموارد البشرية في الإنتاج بمعنى أن النمو هنا هو ذلك الفارق بين ما يحصل عليه العامل وما ينتجه أي أن الرأسمالية مبنية على العلاقة الطبقية بين رأس المال والعمل على أساس أن السيطرة على العمل مسألة ضرورية لتحقيق الربح وبالتالي عملية حتمية لضمان ديمومة الرأسمالية.

جـ) حتمية الابتكار التكنولوجي والتنظيمي: فقوانين المنافسة تفرض على الرأسمالية الابتكارات تلو الابتكارات لتحقيق الربح؛ لذا فالابتكار التكنولوجي والتنظيمي على مستويي الإنتاج والإدارة يصبح عملية حتمية لتحقيق ديمومة الرأسمالية. وفي نظر ماركس أن هذه الشروط الثلاثة الضرورية لنمط الإنتاج الرأسمالي تتميز بعدم الانسجام والتناقض مما

يعني أن دينامية الرأسمالية تبقى دائما عرضة للتأزم والأزمات باستمرار. وإذا أخذنا كمثال «فائض التراكم» نجد أنه واقعيا عبارة عن تعايش بين فائض رأس المال غير المستخدم وفائض العمالة العاطلة دون أن يجلب دينك الفائضين الفائدة الاجتماعية. لذا، نجد ماركس يتكلم عن ما سماه بالتراكم الرأسمالي المفرط. ويرى أن التراكم المفرط لا يمكن للرأسمالية تجنبه لذا فنحن مطالبين بضبط إيقاعه وتوجهاته وضبط كيفية احتوائه وامتصاصه غضب المجتمع تجنبا لتهديد حياتها كنظام رأسمالي. في هذا الإطار لابد لها من تبني، بقيادة البورجوازية، الخيارات التالية، خيارات نذكر منها :

أ- «تخفيض» سعر السلع والطاقة الإنتاجية وقيمة النقد ؛ ويقصد «بالتخفيض» تخفيض أو شطب قيمة رأس المال التجهيزي (المصانع والآلات) أو التحديد من جديد لأسعار فائض الموجود من السلع أو إلغاؤه أو حفظ قيمة النقد بفعل التضخم، وتخفيض، وأحيانا إلغاء اليد العاملة بتصعيد إيقاع استغلالها؛ لكن هذا «التخفيض» للقيمة يتسبب، سياسيا، في حصول انتكاسات للفئات الرأسمالية والعمال وكل مكونات المجتمع الرأسمالي.

ب- امتصاص فائض التراكم المفرط بفعل الانتقالات في الزمان والمكان يكون أكثر غنى ويمكن من السيطرة على مشكلة التراكم المفرط: أولا فالذي يلي عملية الانتقالات الزمانية هو إما تحويل الموارد من خانة الاستجابة لحاجات الحاضر إلى خانة الاستثمارات المستقبلية، أو تسريع إيقاع زمن التحويل المطلوب الذي هو تحويل المال الذي وظفه المستثمر إلى أرباح والقدرة على استيعاب فائض العام السابق؛ فيمكننا مثلا امتصاص فائض رأس المال وفائض العمالة بالانتقال من الاستهلاك الراهن إلى الاستثمارات العامة قريبة

ومتوسطة وبعيدة المدى في المصانع والبنى التحتية سواء منها المادية أو الاجتماعية. ونسجل كذلك أن امتصاص فوائض التراكم المفرط من خلال تسريع إيقاع التبادل الزمني وهي سمة بارزة «للتراكم المرن» الحالي، يفرض التنافس القوي بين الشركات لتسريع إيقاع زمن الربح على أساس أن الشركات التي تتميز بالاستثمار الأسرع للزمن تتمكن من الحصول على أرباح إضافية مما يعطيها مناعة وبقاء أطول. أما بصدد النقطة الثانية أي الانتقالات المكانية فهي تمكن من امتصاص فائض رأس المال والعمالة بالتوسع على المستوى الجغرافي الذي يتيح للتراكم المفرط إيجاد مجالات وأمكنة جديدة تمكن التراكم ذاك من تحقيق التطور بالزيادة من الاستثمار في الإنتاج والبنى التحتية والتجارة واستغلال اليد العاملة الجديدة. ومن هنا لابد من طرح ما يسمى «بالرأسمال المتخيل» الذي يعني الرأسمال الذي له قيمة مالية واسمية ووجود فقط على الوثائق، لكنه رأسمال يفتقر الضمانة الفعلية لتحقيق الإنتاجية. لذا، فالرأسمال الوهمي هذا يمكن أن يتحول إلى رأسمال فعلي كلما توفر للاستثمار شروط الزيادة فيما يسمى «بالموجودات ذات المنفعة» (المصانع، الآلات) أو في السلع كالبضائع والخدمات؛ وهذا يتطلب دعم الدولة على المستويات المالية والقانونية والعسكرية؛ وهذا ما كانت تهدف إليه السياسة الكينزية بعد سنة 1945. ومعلوم أن تحول هذا الرأسمال إلى الأمكنة الجديدة قد عرف تارة الرفض (الصين) وتارة الترحيب (اليابان، هونغ كونغ، تايوان، سنغافورة...الخ). وهذا يعني أن هذا التوسع الجغرافي المستمر للرأسمال الرأسمالي سينتج التراكم المفرط الذي سيؤسس لتنافس دولي وإقليمي قوي على الأمد البعيد، تنافس ستستفيد منه الطبقة المسيطرة في حين أن الطبقة النقيض ستحصد السلبيات تلو السلبيات.

والسؤال المطروح الآن هو: كيف تمكنت الفوردية من إيجاد حل لتوجه الرأسمالية نحو التراكم المفرط ذاك ؟ فقبل الحرب العالمية الثانية لم يكن للفوردية الجهاز التنظيمي الكافي لضمان الإزاحات الزمانية والمكانية. وابتداء تقريبا من سنة 1972 أصبح التمويل من خلال الاقتراض في النظام الكينزي، من بين آليات امتصاص «التراكم المفرط» وذلك بالعمل على توسيع الرأسمال الخيالي (الوهمي) وكذا التوسع اللاحق في تبعات الديون. هذا وقد تمكنت النظرية الفوردية، فيما يخص التراكم، طوال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، من التغلب على التراكم المفرط بفعل الإزاحات الزمانية والمكانية مما يعني أن توقف هذه العملية سيقود الفوردية تلك إلى الأزمة ولو في شكلها الجزئي. وقد أدى الانتقال المكاني للفائض إلى تراكم الديون أكثر فأكثر إلى الدرجة التي أصبح فيها هم الحكومات منصبا على توفير المال وذلك بطبع كميات مالية كفيلة بخلق التضخم وبالتالي الوصول إلى خفض القيمة الحقيقية للديون تلك. هذا النهج أدى إلى نشوء مراكز جديدة لخلق التراكم (في العالم الثالث، في امريكا، في أوربا، في آسيا)، مراكز حدث بينها تنافس قوي؛ بمعنى آخر، أدى التنافس بين هذه الأنشطة الفوردية المتواجدة في أمكنة جغرافية متباعدة إلى خلق أزمات بالنسبة لبعضها ذو الفاعلية الأضعف؛ فمثلا نجد في اليابان أن النظام الفوردي أقوى، وفي العالم الثالث حيث استغلال العمال أكثر نجد أنه أقل ...إلخ هكذا فقد اشتد التنافس على المجال الجغرافي. خصوصا بعد عام 1973 مصاحبا بالفشل في الحد من أزمة التراكم المفرط الذي قلنا أنه أراد تجاوز ذلك بتبنيه عملية الانتقال الجغرافي، إذن فأزمة الفوردية هي أزمة جغرافية ومديونية وطبقية إضافة إلى كون أن إنتاج الشركات قد أصبح سكونيا داخل

الدولة الوطنية. لذلك فقد أجهضت حدة التناقضات الداخلية الفوردية كل الحلول الممكنة لتجاوز الأزمة تلك، فبدا أنه لا بديل عن تبني تخفيض القيمة من جديد على منوال ما حدث أعوام 1975-1973، أو 1982-1980 الذي يتلخص في قبول زيادة التراكم الذي يجب أن يستمر إلى حين ظهور بديل إنتاجي رأسمالي له قدرة التغلب على الأزمة وفي أفق الانتشار على المستوى الكوني. هذا البديل هو ما يسمى «بالتراكم المرن».

ويجمع «التراكم المرن» ذلك بين نقطتين أساسيتين الأولى تسمى «بفائض القيمة المطلق» وتعني تحديد يوم العمل بناء على الأجر الضروري لضمان إعادة إنتاج علاقات الإنتاج وبالتالي الطبقة العاملة. هذا وقد اعتمد التراكم الرأسمالي المرن، للتخلص من أزمته الداخلية، ساعات عمل أطول يرافقها انخفاض في مستوى المعيشة بفعل : إما بإلغاء قيمة الأجر الحقيقي أو بتحويل الفائض من مناطق جغرافية حيث الأجور العالية إلى مناطق أخرى حيث الأجور المنخفضة؛ وهذا ما شجع عددا من الشركات إلى تحويل رساميلها إلى المناطق التالية التي سماها البعض «بالفوردية الطرفية» وهي العملية التي مازالت مستمرة حتى اليوم. أما النقطة الثانية فهي المسماة «بفائض القيمة النسبي» وتعنى اعتماد التغييرات التكنولوجية والتنظيمية لتحقيق المكسب الزمني. وهذا النهج أدى بدوره إلى ازدياد الاستثمار الذي قلص من أرباح عمل العمال في كل الصناعات من عمال السيارات والمناجم...الخ إلى موظفي الدولة والأبناك. وكما هو معروف، اعتبرت هذه العملية أساس التراكم الرأسمالي منذ الثمانينات وهي العملية التي بينت أهمية الطبقة العاملة ذات التأهيل والمهارة العاليتين والقدرة على استيعاب الابتكارات التكنولوجية والإدارية الجديدة التي تتطلبها السوق؛ وللسبب ذاك، نشأت نخبة عمالية محظوظة تحظى بقدر من ممارستها

السلطة، مستغلة الحاجة المتزايدة للنظام الرأسمالي للعمل الفكري الذي أصبح بمثابة العامل الأساسي لضمان تحقيق التراكم الرأسمالي في المستقبل.

من الواضح أن النقطتين السابقتي الذكر تم اعتمادهما معا لأن الواحدة منهما تكمل الأخرى؛ ففيما يخص نقطة فائض القيمة المطلق، فقد مكن انتشار الأدوات التكنولوجية الجديدة من تحرير فائض قيمة قوة العمل إلى الحد الذي جعل إعادة إنتاج الفائض ذاك عملية محتملة حتى في الدول الرأسمالية. أما الذي لم يكن محتملا فهو استمرار أشكال العمل التقليدي المحلي والعائلي والمنزلي والذي كان يظن أنه سينقرض، جنبا إلى جنب مع التطور التكنولوجي والتنظيمي الحديثين. فهذه الأعمال التقليدية المتمثلة في أعمال كثيرة منها الأعمال غير الشرعية التي تمثل الصورة الحالية للرأسمالية، ظلت في ظل هذا التراكم المرن، متواجدة بجانب بعضها البعض وبأشكال تتميز بالتناقض، وهو تواجد جعل النظام الرأسمالي يختار منها، وبحرية، ما يخدم مصالحه؛ وكمثال على ذلك، فالدجينز يتم إنتاجه في الولايات المتحدة الأمريكية أو بشكل تعاوني كما هو الشأن في إيطاليا أو بشكل عائلي كما هو الشأن في عدد من دول آسيا الجنوبية ؛ لذا أصبحت اليوم الانتقائية من خلال أنظمة العمل أسلوبا واضحا وهو الأسلوب ذاته الذي أصبح شائعا في فلسفات ما بعد الحداثة من حيث التصور والبناء.

إذن، فمن خلال ما رأينا، يظهر أن الرأسمالية هي قوة مستمرة التحول باتجاه إعادة التشكيل الجديد والدائم للعالم مما يعني أن «التراكم المرن» هو بدوره شكل عالمي جديد. فما معنى هذا التراكم المرن؟ وما مكوناته ونتائجه وكذا آثاره ؟

على الرغم من أنه منذ 1973، ظل المنطق الداخلي للرأسمالية وأزماتها في حالة تموج، فإن السؤال المطروح هو : هل مختلف التحولات السطحية قد تمكنت من خلق شروط ولادة نظام جديد للتراكم له من القدرة ما يجعله قادرا على امتصاص الأزمات وإيجاد الحلول الناجعة للأجيال المقبلة، أم أنها تحولات مؤقتة على شاكلة رأسمالية نهاية القرن العشرين. فهذا الوضع يقتضي منا دراسة وتشريح مفهوم «المرونة» الذي ظهرت بصدده ثلاث مواقف :

1. الموقف الأول الذي يتزعمه كل من ميخائيل بيور وشارل سابل يرى أن بإمكان التقنيات الجديدة إعادة هيكلة أنظمة الإنتاج بشكل مختلف عن السابق اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا ومعرفيا. ويقارن الباحثان الوضعية الحالية بالوضعية التي ضاعت في منتصف القرن 19: لقد منعت الرأسمالية الاحتكارية المؤسسات الصغرى كالتعاونيات وغيرها من ممارسة الإنتاج الذي يعني اللامركزية والديمقراطية وبالتالي المساهمة الفعالة في إيجاد الحلول المناسبة؛ وقد نجحت هذه العملية فيما يسمى «بإيطاليا الثالثة» التي تكاملت بها هذه التعاونيات مع المؤسسات النقابية والشركات الاحتكارية. وبالفعل، لقد لعبت هذه الأنشطة الحرفية والصغيرة، الشرعية منها واللاشرعية، دورا اقتصاديا مهما عزز عملية التحول.

2. الموقف الثاني وتتزعمه آنا بولرت ودافيد غوردون واندرو ساير: «فالمرونة» مفهوم يعنى مشروعية التدخل والتصرف؛ أما طبيعة التدخل ذاك فتتمثل في السياسة الرجعية والمعادية للطبقة العمالية لا أقل ولا أكثر لأن القول بالمرونة لا يحمل جديدا بالنسبة للرأسمالية؛ فطريقتها المقترحة والمسماة

جديدة هي عبارة عن در الرماد في الأعين وأن الأدلة على ذلك هي أدلة ضعيفة إن لم نقل مغلوطة. فهذه آنا بولرت ترى أن ما يسمى اليوم «بالعمالة المرنة» ليس في حقيقته سوى تنطير ايديولوجي يعلي من شأن العرضي والقبول التطوعي بجعلهما أمرين أصبحا اليوم حتميين، في حين أنه هجوم على العمالة. أما دافيد غوردون فهو ينتقد مضمون فكرة الحراك الجغرافي للرأسمال التي قدمت على أنها الواقع في شكله الأقوى والمتمثل في التجارة الدولية الحالية؛ فالقول بالحراك الجغرافي عامة والحراك من المدن إلى البوادي ما هو إلا نهج لضبط وتنظيم العمل والعمال بهدف الاستغلال أكثر فأكثر. فلا جديد في هذه «المرونة» مادامت الرأسمالية قد سبق أن مارست هذا النهج. أما ساير فيرى أن «المرونة» ما هي سوى مفهوم رأسمالي لن يؤدي سوى إلى تغييرات هامشية.

3. أما الموقف الثالث فيتبنى الموقف الوسط بين الطرفين المتناقضين. فالأنظمة التكنولوجية والتنظيمية المرنة الجديدة لا تتميز بنفس القوة والفاعلية في كل الأمكنة – وهذا يصدق على الفوردية كذلك– فالوضع الراهن يتميز بخليط من نمط الإنتاج في شكله الفوردي الذي يتميز بفاعلية معروفة في قطاعات وأمكنة محددة كقطاع السيارات في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، ومن أنماط إنتاج تقليدية كما هو الشأن في دول جنوب شرق آسيا كسنغافورة وتايوان...الخ حيث الاعتماد على أنظمة العمل الحرفي والأبوي والعائلي لكل منها آلياتها لضبط علاقات العمل.

فهذا الانتقال قد ترجم التحول من تخطيط الشركات إلى اتفاقيات السوق (التعاقد) كما أدى ذلك إلى تغيير تركيبة وطبيعة الطبقة العاملة

وكذا شروط تشكل وعيها؛ لذا واجهت النقابات اليسارية صعوبة في ظل أنظمة الإنتاج العائلية في شرق جنوب آسيا مثلا خصوصا مع ظهور العمالة النسائية ونمو المقاولات والأنظمة الإنتاجية الشخصية والتعاونية ...الخ.

هذا ويمكن القول أن التحولات الاقتصادية والسياسية لا يمكن فصلها عن التغيير في ميزان القوى بين ضوابط الإنتاج الفوردي وضوابط الإنتاج المصاحب له كالعائلي والحرفي ...الخ وذلك بتقوية الأول إما من خلال التنافسية أو من خلال القمع السياسي بالتضييق على المؤسسات النقابية أو من خلال الإزاحات الجغرافية في مناطق الجنوب؛ هذه التحولات على هذه الشاكلة ليست تحولات جذرية بقدر ما هي مجرد استجابة تقليدية للأزمة قصد إعادة توجيه قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج مادام الرأسمال صيرورة وليس شيئا وهو أسلوب ونهج كانت الرأسمالية ومازالت وستستمر في الالتجاء إليه كلما بدت أرباحها مهددة بالانخفاض نتيجة تناقضاتها الداخلية. هذا الوضع يعني أن هناك قواعد تحكم إجراءاتها الداخلية الأمر الذي يعنى أنها تنظيما اجتماعيا يتميز بالحركية مادامت العملية الإنتاجية الرأسمالية لا تتم بشكل شفاف بحيث أنها تقوم بإظهار جوانب وتخفى أخرى، تخلق حاجات وتدمر أخرى، تستغل القوى البشرية والطبيعية، تعمل على تحويل وتغيير الأمكنة ...إلخ. بفعل هذه القواعد والآليات، تتمكن الرأسمالية من خلق جغرافيتها وكذا رهاناتها على مستوى المنتجات الجديدة والابتكارات التكنولوجية والتنظيمات الجديدة للعمل ...الخ بمعنى أن لديها وسائل وآليات توليد مستمرة للرفع من المردودية بناء على التغييرات التي تدخلها على مستوى المادة ومن خيال وسلوك الإنسان.

لكننا نرى أن هذا النوع الجديد من الاقتصاد السياسي المسمى

«بالاقتصاد المرن» ليس له أي أفق مستقبلي لحل مشاكل الرأسمالية نفسها. فهو اقتصاد تحكمه الآليات والقوانين الرأسمالية التي هي بالذات القوانين التي تخدم الأقلية البشرية في العالم التي سميناها في مؤلفات سابقة لنا بالطبقة البورجوازية الرأسمالية العالمية الكبرى التي ترفض الاقتصاد السياسي الذي يؤمن بمبدأ الحاجيات المشتركة والتدبير المشترك والمحاسبة المشتركة بهدف تحقيق الربح المشترك لا فرق في ذلك بين الجنسيات والأعراف والألوان والأديان. إنه التصور الفلسفي الذي نعتبره بديلا «للاقتصاد السياسي المرن»، بديل مبني على أساس المساواة والعدالة والحرية المسؤولة والدعوة للتعدد في بناء البرامج الاقتصادية التي يشترط فيها عدم الخروج عن قاعدة نظام عالمي يشترك كل الفئات المجتمعية بشكل عادل ومسؤول ؛ قد يختلف أسلوب الإنتاج الاقتصادي بين جماعة وأخرى، إلا أن الإنتاج الاقتصادي ذاك هو إنتاج تحكمه قاعدة خدمة مصالح الإنسانية التي لا تؤمن إلا بالمصلحة تلك لا الاستغلال والنهب كما هو الشأن بالنسبة «للاقتصاد السياسي المرن» الذي هو النظام الرأسمالي المتوحش. وكمثال توضيحي للاقتصاد السياسي البديل نعطى أحد مجالات الاقتصاد الذي هو الزراعة الغذائية باعتباره المجال الذي يجب أن تصبح زراعته منتشرة في المناطق القريبة من المستهلكين للاستغناء عن المواد الكيماوية وهي العملية التي تضمن المحافظة على صحة وسلامة السلع الغذائية ؛ ومن هنا فالاقتصاد السياسي البديل مطالب بإعطاء أهمية أكبر للامركزية الزراعية لما لذلك من فوائد وإشباع لحاجيات بيولوجية مشتركة بين كل الفئات البشرية ؛ وتحقيق ذلك لا يمكن أن يتم إلا بإعادة توزيع الموارد والثروات وفق قاعدة الاشتراك

العادل والمسؤول وتمكين الذين لا يملكونها من ملكيتها بعدما كانت تحت سلطة الذين كانوا ومازالوا يملكونها ظلما وإجراما والتي يتصرفون فيها تبديرا ورفاهية ؛ إعادة التوزيع هذه تعنى الانتقال من النهب والمضاربات المالية وتبدير موارد الدول المخلفة والمتخلفة والامتلاك المثير للسيارات والبنايات الفاخرة إلى نمط إنتاج أو نظام اقتصادي سياسي آخر يستجيب للأولويات الملحة والضرورية للبشرية جمعاء.

هذه هي الفلسفة الاقتصادية التي نقدمها كبديل، فلسفة اقتصادية تتحكم فيها مؤسسات تتميز بالبناء والأسلوب الاشتراكي وتحمل المسؤولية على مختلف المستويات : المحلية والقومية والإقليمية والعالمية التي يضاف إليها الكيانات الحديثة التأسيس كالاتحاد الأوربي والنافتا والاسيان، فلسفة لا يمكن أن تنجح إلا إذا بنيت على أساليب التدبير الجماعي الواعي بمسؤولياته من أصغر الوحدات- المحلية- إلى أوسعها- العالمية- فلا تغيير اقتصادي بدون حتمية جدلية مختلف المستويات التنظيمية البديلة تلك. وفي هذا الاتجاه لابد من إعادة تأسيس جذري للمؤسسات الدولية من قبيل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية/ الجات ووضعهم تحت الرقابة والمساءلة المسؤولة والديمقراطية وبالتالي تحرير الحكومات القومية من هيمنة تلك المؤسسات وغيرها من الشركات الرأسمالية الكبرى؛ فاشتغال المؤسسات تلك يجب أن لا يستمر في سرية تامة لا يعلمها إلا الحكومات الرسمية ؛ فاشتغالها يجب أن يصبح محددا ومنظما ومراقبا ومسؤولا أمام الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية والمجتمع المدني بحيث أن اتخاذ القرارات وصياغتها يتطلب اشتراك كل الفئات التي تقوم بتداول الشأن المحلي والقومي والعالمي وبالتالي يصبح لكل الفئات البشرية القدرة على التحرر من سيطرة الاقتصاد السياسي

للدول الرأسمالية، بل وتصبح لها القدرة على تحرير أوطانها محليا وقوميا وعالميا من سيطرة جبروت الاقتصاد السياسي للمؤسسات والشركات الرأسمالية الكبرى وهو جبروت أصبحت القاعدة التي تحكم اقتصاده السياسي هو قاعدة ما سموه بالتنافسية التي حددوها بضرورة خفض الأجور والعمل المؤقت والتخلي عن أشكال الدعم الاجتماعي لنقول تدهور البنيتين المادية والاجتماعية. إنها تنافسية تضع الطبقة المقهورة العالمية الكبرى أمام معادلات ذات أبعاد خطيرة؛ فسياسة تخفيض الأجور والتخفيض من الإنفاق الاجتماعي أفرزت حتما ضعف القوة الشرائية التي أفرزت بدورها حتما الركود الاقتصادي وبالتالي الأزمة – التي منها الأزمة المالية المدوية– وأشكال البطالة.

هذا الجبروت الرأسمالي هو الإطار الذي به تفهم التحولات التي حدثت على مستوى الخطابات الفلسفية والسياسية والثقافية، نهاية القرن السابق وبداية القرن الواحد والعشرون، للحداثة وما بعد الحداثة.

الفصل الثاني
العقل الفلسفي ما بين الحداثة وما بعد الحداثة

العقل تعريفا هو مفهوم ذو حمولات تختلف باختلاف المرجعيات الفلسفية وكذا البنية المجتمعية. ومعلوم أن نمط الفلسفة التي سادت مرحلة الحداثة هي ما يسمى بالفلسفة العقلانية المبنية على قناعة ما يسمى بتعددية العقل ونسبيته فاضحة بذلك المنطق الداخلي للميتافيزيقا ومسائلة أصول وقدرات أداته –العقل– بوصفه بناء بشريا حكمته وحددته علاقات القوة والسلطة التي جعلت منه مرجعية وأداة كلية ومطلقة. وتجدر الإشارة إلى أن تاريخ الفكر الفلسفي الحديث يمكن تلخيصه في مرحلتين : مرحلة بناء العقل كنظام للمعرفة وهي ما يسمى بمرحلة الحداثة، ومرحلة هدم العقل وتفكيكه باعتباره قد تحول إلى عائق ومعرقل لتطور الإنسانية وهو ما يسمى بمرحلة ما بعد الحداثة.

وتتحدد بنية مفهوم العقل في التفكير الفلسفي الحداثي في ثلاث مكونات أساسية معروفة : الحرية والموضوعية والعمومية، فمن حيث الحرية يعتبر مفهوم العقل في الفكر الفلسفي الحداثي مجالا وأداة في نفس الوقت لمقاومة الأطروحات اللاهوتية التي تتبنى أساليب التسلط والقمع ومختلف أشكال الرقابة التي شكلت ووجهت السلوك

والنشاط الفكري للإنسانية في العصور الوسطى وما قبلها. ويعتبر مفهوم الحرية المفهوم الذي احتل مكانة هامة في بنية العقل الحديث إلى الحد الذي نقول فيه أنه لعب دور دينامو حداثة ليصبح هو معيار مدى عقلنة النظام الاجتماعي من حيث الممارسة السياسية وبناء السلطة والحريات العامة. أما بصدد موضوع الموضوعية يعتبر العقل الفلسفي الحداثي بمثابة الأداة والوسيلة التي تمكنت من تحرير الموضوع من أوهام الذات وبالتالي أساس بناء المعرفة العلمية والتكنولوجية كممارسة معرفية وعملية، ومن حيث العمومية فيعتبر العقل الحداثي ذاك بمثابة البداهة الأولى بالنسبة للبعض أو المكتسبة من التجربة بالنسبة للبعض الآخر وهما تصوران يتقاطع حولهما الفكر الفلسفي العقلاني الحداثي مع الاختلاف في الأولويات. بهذا المعنى لم تعد مبادئ العقل بداهات تتعالى على الحوار في النقاش بقدر ما أنها أصبحت ذاك القاسم المشترك بين الكائنات البشرية.

فعلى هذه المبادئ الثلاث الكبرى تأسس نظام العقل الحداثي الذي أفرز مؤسسات حداثية كالصناعة والتكنولوجيا ..الخ بمعنى أن العقل الفلسفي الحداثي قد مهد سابقا وأنجز بعد ذلك التأسيس الفعلي للحريات بأنواعها المختلفة وجعل العالمية والعمومية أفقا للمجتمعات البشرية. إلا أن هذا العقل يبدو اليوم حسب الفلسفات ما بعد الحداثية الأداة المعرقلة في فهم الواقع، مستندة في ذلك إلى كون أن الفلسفة العقلانية تلك لم تف بما وعدت به الإنسانية من حرية وموضوعية وعمومية، بل على العكس من ذلك خلفت العقلانية تلك شروط الفوضى فنلاحظ انتشار الحروب وأشكال العنف وتخليق قيم الاستبداد، مجتمعات غنية ومجتمعات فقيرة وهامشية - خارج التاريخ-، النزعات الأصولية الجديدة، الدوس على مفهوم العمومية والعالمية.

ولاشك أن الحداثة في الفلسفة العقلانية قد أسست لظهور تحولات فلسفية كبرى لها مسلماتها وقواعدها ومفاهيمها وعلاقاتها والنتائج المترتبة عن كل ذلك وهي فلسفة عملت على تفويض أسس وحدود الميتافيزيقا. وقد دشن ذلك، وبشكل واضح، كوجيتو ديكارت الفلسفي حيث جعل الذات البشرية هي المركز والمرجع التي بها يفسر ويكلل ويفهم الكون الطبيعي والبشري على السواء. وقد قدم ديكارت تصوره للعقل باعتباره القوة التي لها القدرة على التمييز بين الحقيقة والخطأ بواسطة نهج الاستدلال الذي يقود لا محالة إلى الشك في الأشياء وصولا إلى حقيقة التيقن منها مستثمرا، على المستوى المنهاجي، مبادئ ميتافيزيقية كدعامة ليقين العلوم بشقيه النظري والتجريبي. الاستدلال هذا عند ديكارت هو النهج الذي به يتوصل العقل إلى علة كل الأشياء باعتباره القوة القادرة على إصدار الأحكام السليمة محاولا في كل ذلك تجاوز المنهج الأفلاطوني والأرسطي وتناقضات المنطق الرياضي معتمدا في كل ذلك نهج الشك المنهجي الذي يقود حتما إلى اليقين؛ وهذا اليقين أو الحقائق قد بثها الله أو خلقها في العقل البشري، وما على الإنسان سوى العودة إلى ذلك المستودع من الحقائق الأزلية لاكتشافها موضحا في ذلك أن قوانين الطبيعة هي دوما مطابقة لقوانين العقل وأن هذا الأخير مطابق لذلك والضامن للمطابقة تلك هي الذات الإلهية.

أما كانط فقد بدأ مشروعه العقلاني النقدي بدعوة العقل إلى ضرورة معرفة مكوناته وقدراته ليتضح له طبيعة المبادئ المتحكمة فيه والمجالات التي لا يمكنه تجاوزها؛ فطبيعة قدرات العقل لا يمكنها الخروج عن دائرة الفينومين التي ليست في نهاية المطاف سوى العقل نفسه بحيث أنه عندما يطرحها لا يطرح في حقيقة الأمر سوى نفسه؛ فهو الموضوع الذي تحكمه قوانين وفي نفس الآن هو مشرع تلك القوانين؛ ونفس التصور ينطبق على

الطبيعة في نظره: فهي عبارة عن قوانين التي هي في نهاية المطاف العقل نفسه بمعنى أن وجود. الطبيعة مشروط بوجود العقل الذي بدونه لا يحق أن توجد إذن فالعقل لدى كانط هو تلك الملكة التي عن طريق قوانين وقواعد ملكة الفهم واستنادا إلى مبادئه ينتج المعرفة. ويتابع كانط مشروعه العقلاني النقدي بانتقاد كل من الفسلفة العقلانية التجريبية والفلسفة العقلانية اللاهوتية إذ جعل غاية العقل غير محددة بالمصالح التجريبية ولا بالمصالح اللاهوتية وبالتالي لا تتحكم فيه عوامل توجد خارج إرادته سواء كانط تجريبية أم عقلانية خالصة. فإذا كان هذا هو الوضع الصحيح للعقل، فيجب إذ ذاك وضع قوانين للعقل تحكم العقل؛ وبلغة كانت يجب تأسيس محكمة للعقل يكون فيها العقل هو حاكم نفسه لتصبح المهمة التي نادى بها والمتمثلة في ضرورة نقد العقل هي من اختصاص العقل نفسه الواعي بقوانينه الذاتية والمتخلص من زيف العقل اللاهوتي والعقل التجريبي، هذه القوانين التي تعنى أنه هو مصدر أفعال وممارسات وكل أشكال المعرفة البشرية من علوم وموسيقى وسياسة وأخلاق...إلخ.

هذه الفلسفة الحداثية وجدت شروط تطورها مع هيجل الذي حدد العقل باعتباره معرفة للذات وقد أصبحت الروح المطلق عبر الصيرورة، وقد ترجم هيجل ذلك في قولته المشهورة: « كل ماهو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» بمعنى أن العقل يتحقق بالفعل في الطبيعة والتاريخ والوعي عبر الصيرورة الجدلية التي ليست سوى حوار العقل مع ذاته ليصبح هو المطلق الذي ليست الطبيعة والتاريخ والوعي سوى هو هو نفسه باعتباره الجوهر والقوة اللامتناهية؛ وصيرورة تحقق ذلك تتم وفق قوانين الجدل الذي حدده في ثلاث مراحل : المرحلة الأولى التي سماها بالوعي المباشر الذي يتميز باستقلال الموضوع عن الذات وأن المعرفة الصادرة خلالها لا تتعدى كونها معرفة حسية، يليها ما سماه بمرحلة الوعي

الذاتي التي فيها يصبح الموضوع وعيا خالصا عندما تتأمل الذات الموضوع ليصبحا ذاتا واحدة؛ أما المرحلة الثالثة فهي ما سماه بالوعي المطلق حيث يتوحد الوعي الذاتي بالوعي المباشر عبر صيرورة جدل العقل لتحصل حالة الوعي المطلق. والفكرة الأساس للتصور الهيجلي للحداثة أن العقل، بتفكيره في ذاته، أصبح هو الذات أو العقل الإلهي الذي يحكم العالم لتصبح مهمة الفلسفة الحداثية الهيجلية هي البحث في تجليات هذا العقل المطلق وقوانينه التي بها ينظم ويحكم هذا العالم.

لقد أرست فلسفة الحداثة الهيجلية سيطرة العقل الكلي على العالم ليتحول بعد ذلك، وفي إطار منظومة الحداثة، إلى عقل حسابي أو أداة للسيطرة على الطبيعة والتاريخ والإنسان وذلك بربط العقل بالتكنولوجيا والعمليات التقنية كما هو الحال في العلوم باعتبارها نمطا فكريا يعتمد أشكال الحساب التجريبي والمادي لمواضيع الطبيعة قصد الكشف عن مكوناتها وطبيعة ومقادير طاقتها وهو نهج طبق كذلك على مستوى دراسة الظواهر الاجتماعية. هذه المقاربة الحداثية الأداتية للعقل ليست في حقيقتها سوى ذلك العقل الإلهي المنتشر في الطبيعة في شكل قوانين التي على الفرد اكتشافها، قوانين لا تكتسي طابع الفعالية إلا حين تتحول إلى عقلانية مدنية يحدد مشروعيتها مالك السلطة السياسية؛ بهذا تخلى العقل الحداثي عن وظيفته المتمثلة في النقد والبناء ليصبح عقلا أداتيا مرتبطا بمصالح رجالات السلطة والتقنية.

ومعلوم أن التصورات الحالية لهيزنبرع قد فندت النظريات العقلانية الميتافيزيقية والأداتية للحقيقة. وقد تعمق التفنيد ذاك بفعل التطورات المعرفية التي عرفها القرن في مختلف المجالات كالثورات التي عرفها مجال اللسنيات والابستمولوجيا والدراسات الانتروبولوجية ومختلف النظريات البنيوية وما بعد البنيوية؛ وهي تطورات معرفية تقاطعت حول

فكرة فصل الدلالة والمعنى عن الوعي وإحلال اللا يقين محل اليقين وأن مصدر الدلالة والمعنى لا يتمثل في الذات العارضة، بقدر ما أنه يتمثل في اللغة بمختلف منظوماتها الرمزية من صوت وأشكال للقرابة ولباس ...الخ لتنتقل الذات العارفة من موقع الفاعل كما نادت بذلك الفلسفات الحداثية السابقة إلى موقع الاعتبار كنتيجة. ولتشريح مفهوم هذا العقل المتمركز على الذات في الفكر الفلسفي الحداثي استحضرنا أربع تيارات فلسفية معاصرة ووازنة هي: فلسفة الكينونة لدى هيدجر ولغوية فتجنشتين وتفكيكية ديريدا واجتماعية هابرماز.

ومن أهم الفلاسفة الذين اشتغلوا على العقل الفلسفي نجد الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر.

لقد قام هذا الفيلسوف بنقد تاريخ العقل الميتافيزيقي لإعادة بنائه معتمدا أسلوب التهديم والتفكيك. لذلك ركز في أعماله على إعادة النظر في مكونات بنية العقل الفلسفي الحديث المتمركز على الذات من مسلمات ومفاهيم وقواعد وعلاقات ونتائج ويقينيات. فهذا العقل، يرى هيدجر، قد تناول في أعماله قضايا الموجود على حساب الوجود كأن الوجود الحقيقي هو فقط هذا الوجود المتعين في الوقت الذي يجب أن يكون اهتمامه منصبا على وجود الموجود باعتباره وجودا خالصا، وجودا بلا ماهية. انطلاقا من هذا التصور، رفض هيدجر العقل ذاك مادام تحديده قد تم باعتباره الأداة التي تبحث في الموجود الذي ليس بدوره سوى الشيء المتعين علما بأن هذا الأخير لا يمثل الوجود الخالص بقدر ما يمثل فقط الوجود الزائد والمشوه للوجود الأصيل؛ لذا فمكونات بنية العقل في فلسفته أصبحت تتشكل من المفاهيم الوجودية التالية : وجود الموجود، الحرية، الاختيار، المسؤولية، التوتر، القلق، الموت. وبذلك إذا كان ديكارت، أب الفلسفة الحداثية، يقول : أنا أفكر

إذا أنا موجود، معتبرا أن جوهر العقل هو الفكر الخالص، فإن هيدجر، أحد مهاجمي العقل الحداثي يقول : أنا موجود إذن أنا أفكر معتبرا أن الروح هي جوهر الوجود، جوهر لا ماهية له وأن صفة الفكر ما هي إلا إمكانية من إمكانياته المتعددة التي يذكر منها صفات العناية والإرادة والحال وهي المكونات التي تمكن من تشخيص الدازيين الذي حدده هيدجر في الفردي والأصولي والنخبوي؛ ومن هنا نفهم تهجم هيدجر على من سماهم ب»الناس» أو «الهم». وخلافا لمفهوم الإنسان كما حددته الفلسفة الحداثية، يتكلم هيدجر عن ما سماه بالدازيين –الوجود الأصيل– الذي لا يكون في الزمان، بل خارج الزمان الأمر الذي يعنى أن الدازيين هو الآن ما كانه سابقا، وهو الآن ما سيكونه حتى نهاية الزمن؛ وبمعنى آخر، فهيدجر يرى أن التاريخ والتأريخ والتاريخانية ما هي سوى تصورات مشوهة ومجرد إضاعة للوقت وتحويل النظام إلى اللانظام بحجة أنها تنتمي إلى ما سماه بعالم الثرثرة واللغو. لكن على الرغم من الادعاء ذاك، فهيدجر يقول بأن التاريخ والتأريخ موجودان مادام أن من أهم مميزات الروح أنها تقوم بتشريع والعمل على تحقيق غايات مستحضرة ما سبق لها أن أنجزته قبلا وهو ما يسميه «بتواريخية الدازيين». لهذه الأسباب نجد أن المنطق الداخلي للعقل الهيدجري يركز على فكرة اشمئزاز الدازيين من العالم، وتعاليه عليه مادامت الروح تتميز بالحياة والمادة بالجمود. إذن لدينا التاريخ الأصيل الذي هو « وجود الموجودات» والتأريخ غير الأصيل الذي هو عبارة عن تعين يتحدد في مجموعة بشرية يسميه فيلوسفنا بالمصير. وللتوضيح، فهذا الأخير لا يقتصد به الديالكتيك القائل بالتطور لأنه سبق أن قلنا أن العقل الهيدجري يرى أن وجود الموجود لا تأريخ ولا زمن له بمعنى أن هناك فقط صيرورة «وجود الموجودات» الخالقة والفاعلة في الأشياء

باعتبارها تجليات له، لكنها تبقى صيرورة خارج الزمان والتاريخ؛ فهي ليست صيرورة، كما تقول العقلانية الحداثية، بل هي فوق كل ذلك المصدر الأول لكل صيرورة وزمان وتاريخ وبالتالي يستحيل تشخيصها وأن كل محاولة للقيام بذلك كما هو الشأن بالنسبة للعقلانية الحداثية في مقارباتها فلسفة المعرفة والعلم والتأريخ الخ لن يقود إلا تشويه وجود الموجود الذي منه الدازيين الخالص والتاريخ الخالص. كذلك لا نعجب إذا استشهد هيدجر في الفصل الأخير من كتابه «الوجود والزمن» دفاعا عن تصوره، بقولة هيجل « التاريخ في جوهره هو تاريخ الروح»؛ فالحقيقة الروحية كما هي متعينة في المعرفة...الخ قد تصنع الزمن لكنها هي نفسها ليست زمنا. من هنا فهمنا أن الدازيين في الفلسفة الهيدجيرية، يخضع لحتمية الوجود؛ وبما أن الوجود هو إمكانات، فلا مفر له من التعين وبالتالي لا مفر له من الاختيار. ومن هنا نكون أمام مكون آخر من مكونات العقل الفلسفي لدى هيدجر هو مفهوم الاختيار: فالإنسان بما أنه قذف به في العالم، فقد أصبح لزاما عليه أن يختار إحدى الإمكانات؛ ومعلوم أنه حسب فلسفة صاحبنا، لا اختيار بدون حرية؛ وبلغة أخرى، فبما أن الدازيين الأصيل يوجد حسب العقل الفلسفي لهيدجر بلا ماهية، فإنه حر حرية لا حدود لها مادام في الأصل إمكان محض - بلغة أرسطو وجود بالقوة-، والإمكان المحض هو العدم أو اللاشيء. فحرية الدازيين تكمن في أن إمكاناته جميعها قابلة للتحقق بالتساوي دون ترجيح الواحدة على الأخرى؛ وبذلك فالحرية باعتبارها أحد مكونات العقل الفلسفي الهيدجري هي خالصة لا تقبل أي نوع من التفسير أو التعليل أو التعبير أو الشرح أي أنها إما أن تكون أو لا تكون - ادونيس: الشعر إما أن يكون أو لا يكون-. ومعلوم أنه حسب هذا العقل الفلسفي، فعندما تختار وبحرية، فأنت مطالب بتحمل مسؤولية اختيارك مادمنا قد

أصبحنا أمام التعين، ومعلوم أن الاختيار بمسؤولية يعنى فقدان الإمكانات الأخرى، وتحقيق أي إمكان معناه خروج من وجود الموجود إلى وجود الموجود في الشيء، وجود الفرد المتعين الخاضع للزمان الزائف الذي هو زمن الوجود مع الناس الذي يسميه عقل هيدجر باسم «السقوط» حيث تفقد الذات وجودها، لكنها تكون مضطرة بفعلها ذاك هروبا من القضايا الوجودية الأصيلة التي تواجهها كالعدم والموت والقلق وغيره : فالفرد يدرك من جهة، أنه ذاتا تتحمل بشكل مفرد مسؤوليات كبيرة، ومن جهة ثانية يدرك أن ذاته تلك محاصرة بالموت والفناء مادام العدم بمثابة عنصر جوهري، وأصيل في تركيب الوجود: فكل وجود يحمل بداخله العدم وهو ما عبر عنه صاحبنا بقوله أن وجود الموجودات هو «عدم يعدم» أي له قدرة إعدام العدم وذلك بخلق الموجودات التي تعجبه باعتباره «وجود الموجودات»- بأسلوب ديني: « الانغماس في عالم المخلوقات يحجب عن الإنسان الخالق وينسيه إياه- أو بمعنى أدق، احتجاب وجود الموجودات ناتج عن فعاليته الإبداعية أي أن خلق الأشياء يؤدي بالضرورة إلى حجب الأشياء له، أي احتجابه عملية لا يمكن تفاديها. لذا، نرى العقل لدى هيدجر يتكلم عن تفجر اللغة لأنها لغة شيئية غير قادرة على التعبير الأصيل عن «وجود الموجودات»، عاجزة عن التعبير عن الحقيقة التي ليست بشيء والمغايرة لكل شيء.

هكذا، فهيدجر يريد تحطيم معنى العقل في الفلسفة الغربية مادام عقلا مبنيا بفعل الفلسفات الشيئية التي تعتمد مفاهيم كالموضوع والمادة والذات...الخ التي، كما سبق القول، تعنى بالموجودات وتتجاهل «وجود الموجودات» المتعالية عن اللغة. لذلك نجد أن من أهم مميزات العقل الخالص في فلسفة هيدجر هو دعوة الإنسان إلى الصمت كي يترك المجال ل«وجود الموجودات» للتعبير بنفسه عن نفسه»؛ وبعبارة أخرى، بما أنه لا

شيء يمكن أن يقال عن اللاشيء الذي هو وجود الموجودات، فالأفضل الصمت؛ ومن ناحية ثانية، بما أن كل قول يمكن أن يقال عن عالم الموجودات، فلا مناص من الثرثرة التي لا حدود لها ومن اللغو الذي لا نهاية له. وهذا يعنى أن خيار العقل الفلسفي لدى هيدجر هو بين الصمت المطبق كلما كان هناك ارتباط «بوجود الموجود» باعتباره وجودا منفصلا عن المادة، وبين الثرثرة اللامتناهية كلما كان هناك ارتباط بالموجود باعتباره مرتبطا بالمادة وبالتالي بالعالم الزائف.

لقد تحدد العقل في الفكر الفلسفي الحداثي باعتباره أداة امتلاك الحقيقة معتمدا في جله المرجعية الميتافيزيقية. وقد حاول مارتن هيدجر تجاوز ذلك إلا أنه لم يستطع أن ينزع صفة الميتافيزيقا عن العقل الحداثي ذاك المتمركز على الذات، بل اقتصرت مقاربته على إخضاعها للمساءلة وممارسة التفكير الفلسفي من داخلها؛ وبلغة أخرى نقول أن هيدجر وهو ينتقد هذا العقل، نجده يحتفظ بثوابت بنيته أي الدعوة لتجاوز العقل الميتافيزيقي وفي نفس الآن التشتت به منتهيا إلى ما يسمى بفلسفة الأصل التي تعرقل إبداع العقل الفلسفي خارج القضايا التي سبق له طرحها. وبهذا، نرى أن كل الفلسفات المعاصرة الباحثة عن زمن روحي كبديل عن زمن الصيرورات المادية لم تعثر، في التحليل الأخير، إلا على الأزل؛ وبذلك نصل إلى الاستنتاج التالي هو أن هيدجر قد أحل مجددا لاهوت العقل الديني محل ما اصطلحنا على تسميته بالعقل الفلسفي الحداثي العلمي.

واستكمالا لضبط مفهوم العقل الحداثي وقضاياه في العصر الراهن، نرى أنه لزاما علينا طرح شكل ومحتوى علم جديد: «علم اللغة» الذي لا يمكن استبعاده إذا أردنا الفهم الجاد لموقف الفلسفات الحديثة من مفهوم العقل كما هو وارد على الأقل عند دي سوسير وفتجنشتين وشومسكي: فلا شك أن المنظرين الأوليين يربطان ذلك بالتجريد، أما الثاني فيربطه

بممارسات أخرى كالنضال وعمليات فضح وتعرية الاستغلال الذي تفرضه الولايات المتحدة الأمريكية خصوصا على باقي دول العالم.

فدى سويسر يرى أن العقل الفلسفي الحداثي عقلا عاجزا عن إدراك الحقيقة نظرا لطبيعة مرجعياته سواء التجريبية منها أو المثالية وهي بالذات مرجعيات ميتافيزقية وبالتالي فالفهم المتكامل للعقل الذي هو هو اللغة لا يتم إلا بعد عزلها كليا عن كل ما له علاقة بالاجتماعي والتاريخي والبيولوجي والبيئي والطبيعي والمادي والموضوعي؛ وبمعنى آخر فالعقل أو اللغة ما هو سوى الروحي أو الذاتي الخالص التي أصبح مدلولها لا يتعدى كونها «الفكرة» التي لا يمكن أن تكون بدورها إلا فردية وذاتية؛ فاللغة (العقل) عنده هي مجموعة مترابطة من العلامات التي تتألف بدورها من دال ومدلول. وإذا أردنا إعادة صياغة ذلك بلغة فلسفية فإننا نقول أن طبيعة الدال والمدلول هي طبيعة واحدة تتحدد في كونها طبيعة ذهنية أو عقلية أو روحية خالصة، وهو ما يعني عزل كل الأنساق اللغوية (=العقلية) عن العالم الخارجي وهو عالم يحدده دوسوسير بأنه عالم غير لغوي بطبيعته وبالتالي فهو لا يتألف من علامات بمعنى أن الدال لم يعد يشير إلى موضوع مستقل من حيث الوجود عن العلامة الدالة وبالتالي لم يعد الدال يدل إلا على دال آخر ومن طبيعته، فإبعاد العالم الخارجي ذاك، بقيت العلامة اللغوية هي مكون اللغة (العقل) التي لا تحيل إلا إلى علامة لغوية عقلية وتعسفية مثلها. بهذا النهج توصل دوسوسير إلى تأسيس وجعل علم اللغة (العقل) علما صوريا سكونيا خالصا وهو ما مكنه من تأسيس العلم ذاك – علم اللغة– بمعزل عن الميتافيزيقا والانطولوجيا المرجعية السابقة للفكر العقلاني. فالعلاقة اللغوية هي العلاقة النموذجية لأنها علاقة بين علامات خالصة ومنفصلة عن الشيء أو العالم الخارجي تماما كما حدد هيدجر الدازيين باعتباره ليس شيئا ولا يشير إلى أن شيء خارج أصالة

ذاته؛ أما الموضوعية التي تنقلها لنا اللغة تلك (=العقل) فهي مرهونة بنسق العلامات اللغوية الصورية والتجريدية التي يحددها الاتفاق والاصطلاح بين الأفراد لا الواقع الخارجي أو المادي؛ ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى الاستنتاج الفلسفي العام الذي نستخلصه من تصور دوسوسير بالتأسيس لما سماه بعلم اللغة (=العقل) الهادف إلى تحقيق التطور والتقدم الذي يتمثل بشكل ناجح في دراسة بنية اللغة تزامنيا وتفسيرها وظيفيا بعزلها عن التتابع والتمرحل الزمني والصيرورة التأريخية.

هذا وقد أعطى دوسوسير علم اللغة (=العقل) تصورا متميزا جعله موضوع اهتمام العديد من المفكرين الذين نذكر من أهمهم فتجنشنين. لقد تمحور مشروع هذا الأخير حول نقد العقل اللغوي المحض وذلك بإحلال «بنية اللغة» محل بنية الذات الترنسندنتالية (=المتعالية) عند كانط. لقد وضع كانط حدودا للعقل تتمثل في العالم الواقعي بحيث أنه كلما تجاوزه سيقع حتما في مجال الميتافيزيقا ليصبح عرضة للتناقضات؛ هذا هو التصور الذي سار فيه فتجنشتين الذي بين في مقدمة كتابه «التراكتاتوس» حدود اللغة الواقعية الخالصة التي كلما تجاوزها سيقع في اللغو الميتافيزيقي.

لذلك نجد سير فتجنشتين في اتجاه القاعدة الكانطية القائلة بأن العقل الخالص لا يتعامل إلا مع المواضيع التي هي من صنع وإنتاج الذات المتعالية بحيث أنه يرى بدوره أن العقل اللغوي الخالص لا يتعامل إلا مع المواضيع التي هي من صنع بنية اللغة السائدة ومختلف قواعدها واصطلاحها وتواضعاتها، وهكذا فتجاوزها «النص» الذي هو من إنتاج تواضعات اللغة إلى الكلام عن طبيعة الأشياء غير اللغوية هو بمثابة خطأ فلسفي ميتافيزيقي معيق وسلبي كما قال بذلك كانط عن كلامه عن حدود العقل. فإذا قام كانط بتحديد حدود العقل ليفسح المجال للدين والإيمان

بإبعادهما عن الطبيعة والمجتمع والتاريخ، فإن فتجنشتين قد نحا نفس النحو بتحديد مجال العقلي الذي يجب أن لا يتجاوزه، وفي مقابله المجال الديني الخاص بالروح والإيمان؛ وكما عند دي سوسير، فمعنى النص اللغوي ذاك لا يمكن أن يكون إلا بفعل الاتفاق الفردي الحر حول قوانين وقواعد التواضع ومعاني المصطلحات؛ ويشرح فتجنشتين تصوره هذا في القول بأن اللغة أو العقل اللغوي ليس سوى لعبة شبيهة بلعبة الشطرنج حيث أن كل واحد منها يحمل قوانينه الداخلية المتفق عليها وقواعده خاصة المتواضع عليها؛ وكلما تجاوز العقل قواعد اللعبة تلك يقع حتما في الأغاليط والخطأ. كل هذا يعني بالنسبة لفتجنشتين أن أخطاء العقل الفلسفي الميتافيزيقي كامنة في تجاهل وتجاوز قواعد اللعبة أو الخلط بينها وبين قواعد لعبة أخرى، ومن هنا تحديده وظيفة الفيلسوف الحقيقي في أداء وظيفة الحارس اليقظ والحريص على تطبيق تلك القواعد والتواضعات وإلا عرض نفسه إلى اللغو الميتافيزيقي واللامعنى. وبذلك يقول فيتجنشتين في «بحوث فلسفية» أن كل جملة من اللغة العادية المستعملة موجودة في مكانها الملائم تماما كما هو الشأن بالنسبة لقواعد لعبة الشطرنج وقوانينها، وما على العقل الفلسفي الذي يريد تسوية المشكلات الفلسفية إلا إرجاع العبارات والجمل والكلمات إلى معانيها العادية واستعمالاتها المألوفة بدلا من الإغراق في سوء استعمالاتها وتشويه معانيها على طريقة العقل الفلسفي التقليدي. ومن هنا استنتاجه المعروف بأن الفلسفة لا تغير شيئا؛ وهكذا فإننا نجد في ما سماه «بمدينة العلماء» أن عبارات مثل الطبيعة والسرعة والنقطة...الخ لا تستمد معانيها من البيئة المحيطة ومن حركة الأجسام...الخ، بل من الاتفاق التعاقدي الذي تم ضمنا بين أفراد المدينة وساكنيها على استخدام تلك العبارات بطرائق معينة ووفقا لقواعد توافقوا عليها. بعبارة أخرى، حين ينشر عالم فيزيائي ما بحثا عن السرعة مثلا فإنه

لا يعالج عمليا كان قد تعاقد عليه مسبقا مع باقي سكان «مدينة العلماء» بالنسبة لمعاني العبارة وقواعد استخدامها.

ولعبة الشطرنج قد قال بها دوسوسير قبله لأن كلاهما ينتمي إلى ما يسمى «بالظاهرة اللغوية» في الفلسفة البورجوازية المعاصرة. ومعلوم أنه أثناء اللعب لا تطرأ تعديلات على قواعد الشطرنج المعتمدة أو تدخل أي تعديلات على أعرافها المتواضع عليها أي أن اللاعبين لا يؤثرون في اللعبة أثناء لعبهم لها. وهنا تأكيده : قواعد أية لغة ومعانيها واستخداماتها...الخ هي عرف محض واتفاق حر دون أن يكون لها أي مبرر في واقع ما مستقل عنها أو أي مسوغ في عقل ما سابق عليها أو أي مسبب ما له وضع متقدم عليها. كما أن دعوته في الجملة الأخيرة في كتابه التراكتاتوس إلى الصمت دعوة تقربه مما سبق أن أكده هيدجر بقوله بصمت العقل الفلسفي وضرورة امتناعه عن الكلام عن «وجود الموجود» وهي نفس الفكرة التي وردت في اتركتانوس على لسان فتجنشتين : يشكل السلم أداة الصعود إلى نقطة معينة نستغني بعدها عنه. وقد نرفسه بقدمنا بعد بلوغنا النقطة تلك، على حد تعبيره؛ يعتبر السلم هنا بمثابة الطريقة الصوفية إلى العقل والفلسفة والفكر واللغة باعتبارها أدوات للصعود إلى فوق العقل واللغة والفلسفة والفكر حيث المشاهدة الصامتة لما لا يقال أو ربما لوجود الموجودات على حد تعبير هيدجر. لهذا فتجربة صمت العقل الفلسفي وحال التأمل الصوفي المرافق لها يشكلان إعلانا من جانب هيدجر وفتجنشتين عن نهاية الفلسفة المسماة بالمطلقة. ولاشك أن التنظير هذا هو رد ضمني على دعوة ماركس الذي أعلن نهاية الفلسفة الألمانية تمهيدا لقيام فلسفة جديدة منخرطة في العالم ومغيرة له. إن شعار فتشجنشتين : « تترك الفلسفة كل شيء على حاله» هو رد على أطروحة ماركس الشهيرة وتطابق مع موقف هيدجر القائل بأن الفلسفة أن تترك العالم تماما كما وجدته.

قلنا سابقا بأننا أصبحنا اليوم أمام ما يسمى بالظاهرة اللغوية في الفلسفة المعاصرة التي عرفت تطورا في النسق الفلسفي لدى كلود ليفي ستراوس. فالعقل عنده لم يخرج عن دلالة معنى المرحلة التي هي بالكاد اللغة وبالتالي انتقاد ورفض عقل الفلسفات الرافضة للتوجه ذاك؛ وبذلك يرى ليفي ستراوس أن العقل ماهو إلا «أنساق لغوية» مغلقة على نفسها- الثقافة، الحياة الاجتماعية، علاقات القرابة...الخ-. ففي مجال علاقات القرابة تقوم النساء بالدور الذي تقوم به الكلمات في لغة الكلام العادية؛ بلغة أخرى، فكما أن اللغة المحكية هي نظام للاتصال بين الأفراد والجماعات عبر تداول الكلمات، فإن نظام القرابة هو أيضا «لغة» غير محكية للاتصال بين الأفراد والجماعات عبر تداول النساء فيما بين الذكور؛ كذلك ليس الاقتصاد عند ليفي تساروس إلا لغة اتصال من نوع آخر يحل فيها تبادل المنتجات محل تبادل النساء في لغة القرابة ومحل تبادل الكلمات في لغة الكلام. «فالتبادل اللغوي» في فلسفة ليفي ستراوس هو الخاصية المميزة للإنسان (للعقل) التي تمكنه من توليد الثقافة عن طريق تبادل الكلام والنساء والمنتجات مع شخص آخر.

هكذا، فنحن هنا أمام عقل بنيوي ميتافيزيقي اختزالي بدلا من بنيوية لغوية علمية : هل يجوز اختزال الاقتصاد إلى تبادل المنتجات، واختزال اللغة إلى تبادل الأحاديث والعبارات، واختزال علاقات القرابة والزواج إلى تبادل النساء ؟ مفهوم العقل بهذه الدلالة المتعالية عن الواقع المادي كما لاحظناها عند هيدجر وفتجنشتين وسوسير...الخ عرف استمرارية الحضور في مفهوم العقل التفكيكي كما بناه جاك يريدا الذي بقي بدوره سجين المشروع الفلسفي المعاصر المتجسد في نقد العقل الميتافيزيقي الغربي المتمركز على الذات، عقل اليقينيات والحقائق المطلقة، بمعنى أن الجديد الذي أتى به ديريدا سيتحدد في التفاصيل والتطبيقات والأسلوب

والمصطلحات، أما بالنسبة لتصوره العام وأفكاره الفلسفية الرئيسية، فإن كل شيء بقي عموما على الحال الذي رأينا عليه كلا من هيدجر وفتجنشتين ودوسوسير وليقي تسراوس.

إن مطلب تفكيك الميتافيزيقا الغربية الشيئية وكذا تدمير العقلانية العلمية الكمية الحديثة أخذ عند ديريدا صبغة «المنهج التفكيكي كاستراتيجية» بهدف تفويض ما سماه ب»ميتافزيقا الحضور» وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الحضور قد وردت لدى هيدجر الموجود يتجلى دوما بوصفه حضورا بمعنى أن الوجود (الكائن) يتمظهر حضوره في الأشياء كما وصفها هيدجر: والتي يدعوها ديريدا «ميتايزيقا الحضور». إنها دعوة إلى القيام بالنقد الشامل لهذا العقل الذي حدد ذاته كإقصاء وإلغاء للغير من ناحية وأعطى الأسبقية للكلام على الكتابة من ناحية أخرى، وبذلك يكون هذا العقل الميتافيزيقي قد أقصى كل شيء وهو الوضع والحالة التي اقتضت من جاك ديريدا تأسيس عملية الانتقال من فلسفة الوعي (الذات) إلى فلسفة أخرى بلا مرضع أو مركز أو إحالة سماه ب«الفارق» La Différance» بعثا عن الوجود الخالص المميز بالابتعاد والمغادرة الأبديين أي الموجود اللاموجود الذي لا يعتبره مفهوما أو شيئا يمكن تفكيره وهي فكرة نجد استمرارها في فلسفة هيدجر القائل ب»الفارق الانطولوجي» الذي يعنى به «فرادة الفريد» أي الفرادة معتبرة بمعزل عن تجلياتها في الجزيئات الفردية؛ والتصور نفسه نجده في الفلسفة الافلاطونية حيث التعامل مع الماهيات الخالصة بمعزل عن تجلياتها الجزئية: فالبحث عن «الفارق من حيث هو فارق» وعن «الفريد من حيث هو فريد» لا يختلف في شيء وبشيء عن بحث افلاطون عن العدالة من حيث هي عدالة.

وديريدا يعتبر هذا العقل الميتافيزيقي نظاما فكريا يعتمد على أساس

لا يمكن مهاجمته أي على مبدأ أول لا يمكن التشكيك بصحته والذي يبنى على أساس تراتبية كاملة من اليقينيات العدد 17 والمطلقات. إلا أن هذا الادعاء يتبدد، يقول ديريدا، لأنها مبادئ قابلة للتفكيك وبالتالي قابلة لتبيان أنها إنتاجا محددا للمعنى ذلك أن هذا العقل الميتافيزيقي ليس سوى نظام أنظمة معرفية واحد تجدده منظومة معينة من القيم قدست إنتاجه وأضفت عليه صبغة العقلانية التي لم تتخلص من قاعدة الثنائيات التي أخذت أشكالا تقابلية : الخير/الشر، الرجل/المرأة، الدال/المدلول، الكلام/الكتابة...الخ. هذا ويقوم العقل الفلسفي النقدي التفكيكي على قدر كبير من التشكك في اللغة بصفتها أبعد ما تكون عن التعبير الموضوعي، فاللغة (=العقل) بجميع أنواعها، سواء لغة التنظير أو لغة النقد أو لغة الفلسفة هي لغة استعارية تهدف إحداث تأثير أو تكوين صورة؛ ومن هنا مفهومه الجديد «الأثر الكتابي» La trace scripturale لإبراز القدرة على تجاوز الحدود الفردية «حفاظا» على المعنى أي محو المسافة بين العلامة المنطوقة والعلامة المكتوبة وهو تصور هاجم فيه فكر هوسرل الذي يرى أن الوجود لا معنى له في غياب الشعور المؤسس للمعنى.

ويحصل هذا التشكك أيضا عندما نكون أمام التفسير النصي : فالتفسير لا يقدم تقريرا موضوعيا عن واقع موضوعي، بل استعارة تعبر عن رؤية لإبراز القدرة على تجاوز الحدود الفردية «حفاظا» على المعنى أي محو المسافة بين العلامة المنطوقة والعلامة المكتوبة وهو تصور هاجم فيه فلسفة هوسرل الذي يرى أن الوجود لا معنى له في غياب الشعور المؤسس للمعنى. ومرد ذلك أن ديريدا ومعه فوكو، وبارت والتوسير... الخ يتبين القاعدة العامة في اللسانيات التي تقول باستقلالية مفهوم الكتابة عن إشكالية الذات والقصدية بمعنى أن اللسانيات تتبنى أولوية النسق

اللغوي في إنتاج المعنى متأثرة في ذلك بتصور التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاقتصادي الماركسي متوخية استحضار الجانب الخفي من المعنى المتمثل في «الموجود اللاموجود» الذي لا وجود له خارج عملية بنائية باعتبارها الكفيلة التي تسمح بإبراز الكامن وتجاوز الظاهر.

ويجهل هذا التشكك أيضا عندما نكون أمام التفسير النصي : حيث أن التفسير ذاك لا يقدم لنا تقريرا موضوعيا، بل استعارة تعبر عن رؤية معينة عن العالم وعن طبيعة الأشياء؛ ومن هنا نرى استبدال مفهوم الصمت عند كل من هيدجر وفتجنشتين أمام سر الوجود بمفهوم ديريدا «التأمل»؛ والتأمل هنا لا يفهم بالمعنى الديكارتي، بل بالانزلاق من علامة إلى أخرى يستدعيها إلى ما لا نهاية عالم العلامات غير المتناهى بحد ذاته. إن شعار «لا شيء خارج الخطاب أو الابتسمية» تحول عنده إلى شعار «لاشيء خارج النص» و»لاشيء قبل النص سوى نص آخر». فالنص عند ديريدا أو الكتابة ما هو إلا علامات عشوائية لا تحمل أي معنى محددا أو خاصا بها سوى المعنى الذي يشحنه بها القارئ ؛ فهي علامات لا تعني شيئا ويمكن في الوقت ذاته أن تعنى كل شيء، وأي شيء عبر القراءات التشخيصية والإبداعية التي تودع فيها ما تشاء من المعاني دون قيد أحد أو شرط. بعبارة أخرى، أمام إبداع القارئ للمعنى، يتلاشى النص كليا لتحل محله علامات عشوائية وآثار كيفية يعيد خلقها القارئ وفقا لحريته المطلقة ومزاجه الفردي الخاص.

وهكذا، يرى ديريدا أن النص وبالتالي العقل، لا تحكمه قوانين لغوية صارمة تخضع لقواعد ثابتة، يمكن اكتشافها، كما ادعى العقل الميتافيزيقي التقليدي خصوصا، بل العقل أو النص هو تركيبة لغوية تعارض نفسها من الداخل، وتعج بالفجوات على نحو يجعل النص قابلا لتفسيرات وتأويلات لا نهاية لها. فالعقل اللغوي يضع نظامه

المنطقي بإنتاجه النص، دائما في مأزق أو في أزمة من خلال التركيز على مشكلات المعنى، وبهذا يهتز النص ويتهدد بمناقضة ذاته وبالتالي ينتج عن ذلك «قوة تفكيكية تنتشر عبر النسق كله وتقوم بتصديعه في جميع الاتجاهات بتحديدها إياه من أقصاه إلى أقصاه»، كما ورد في مقال الاستنطاق والتفكيك لكاظم جهاد بمجلة الكرمل العدد 17 العام 1985 .

هكذا، فالعقل التفكيكي لدى ديريدا يحدد الكتابة بوصفها صيرورة لغوية، وهو في هذا يقدم نقدا لاذعا لدى سوسير الذي يعطي الأولوية للغة المنطوقة على الكتابة؛ فالعقل عند دوسوسير لم يتمكن من كسر دائرة المفاهيم العقلية التقليدية والميتافيزيقية : مفاهيم افلاطون وارسطو الذين حددا الكلام كأساس للغة وأقرب إلى «صوت» النفس وأكثر التصاقا بالمعنى والمفهوم والتصور وهي القناعة التي جعلت دوسوسير يحدد نظام الكتابة ورموزها باعتبارها تمثيلا أو تصويرا للعلامات الصوتية. ومن هنا يعتقد ديريدا أن نقده هذا يعطي الوسيلة المؤكدة لهدم مفهوم العقل الغربي المتمركز على الذات الذي أحل محله العقل التفكيكي الذي انطلق من مفهوم «الفارق» (=الموجود اللاموجود) وإعطاء الأولوية، داخل الكينونة، للكتابة بوصفها صيرورة لغوية، كما سبق القول، مستقلة عن الذات أو القصد (نقده لهوسرل)، باعتبارها صيرورة تقف ضد النطق (الكلام المنطوق) والصوت وقلب علاقات السيطرة والتأسيس على المستوى المفهومي بين الكلام والكتابة، بين الروح والمادة، بين المعقول والمحسوس، بين البلاغة والمنطق (مثلا سيطرة أولوية المنطق على البلاغة وظلت مقدسة منذ ارسطو إلى اليوم)؛ بهذا التصور، يحدد العقل التفكيكي لذى ديريدا الولادة الأبدية لكينونة «الوجود» من الكتابة كحالة ولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت.

وبطبيعة الحال، وككل منظومة فكرية، تعرض مفهوم العقل التفكيكي

لمقاربات تقييمية منها من رأى أن مفهوم العقل ذاك من دراسة النص وهدم الميتافيزيقا هي عملية جديرة بالاهتمام، ومنها من رأى أن العقل التفكيكي ذاك هو جهاز فارغ وعبثي بمعنى أن تفكيك النص مع إغفال المضمون هو نوع من العبث لأنه يجعل من «علم العلامات» في دراسة النص أشبه بلعبة الشطرنج وغيرها من الألعاب التي تعتمد على تحريك الاحجار (الكلمات) مع وجود فارق ضخم ومهم وهو أن هذه الألعاب كلها تعترف بدور المخيلة والمجهود الشخصي وهي عناصر أغفلها العقل التفكيكي بمعنى أن لا مبرر لنكران وجود علاقة بين الإنتاج النظري العقلي والواقع المادي. وعلى العموم، لقي مفهوم العقل كما ورد لدى هذه التيارات الفلسفية الحديثة تهجما شديدا باعتباره عقلا يعادي الارتباط بالعالم المادي الطبيعي والمجتمعي وبالتالي فهو عقل موجات موضوية عابرة واتجاهات عقيمة وذات دعاوى لا إنسانية خاوية من المعنى أو قل فكرا يحمل في ثناياه عوامل هدمه.

وكتخريج عام، فإن انفصال العقل في الفلسفة الحديثة واحتقاره العالم المادي منه والمجتمعي له ما يبرره؛ فالنظرية أي نظرية بما في ذلك مختلف أجهزتها التي من بينها مفهوم العقل هي إفراز لبنية مجتمعية في فترة تاريخية محددة. وعليه فمن أهم ثوابت النظام الرأسمالي أنه كلما غدت المعرفة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية أكثر حيوية وخطورة على نمط الإنتاج الرأسمالي المعاصر وعلى استمراره وتوسعه كلما مالت ثقافة هذا النمط باتجاه تعطيل قدرات العقل وتشويه المعرفة العلمية وتفريغها من محتواها التقدمي والتحرري وصولا إلى إنكار وجودها نهائيا كما في الفلسفات المعاصرة التي سبق طرحها. إن أكثر الطبقات الحاكمة المعاصرة تعبدا للتكنولوجيا وسجودا أمام الإنجاز العلمي هي في الوقت ذاته أقواها إنتاجا للتعمية حول أهمية التكنولوجيا في مجتمعاتها وأكثرها

ترويجا للوعي الزائف حول دور الإنجاز العلمي وحقيقته في حياتنا الحديثة عموما. إن أكثر المجتمعات المعاصرة «مادية» في حياتها، هي التي تعمل اليوم على إنتاج أكثر أشكال الإيديولوجيات الروحانية في ثقافتها. إن أكثر المجتمعات المعاصرة علمانية وحركية تقدما تقنيا هي التي تعمل على إنتاج أكثر الفلسفات تشاؤما وهروبا من الواقع؛ بتعبير آخر يمكننا القول أن البورجوازية الأوربية التي انطلقت من ثقافة كبرياء العقل والعلم والطبيعة والتقدم والإنسان (كما عبر عنها مبكرا ديكارت وبيكون) وصلت الآن إلى فلسفة تتفيه العقل وإحلال إرادة القوة محله، وإلى إنكار العلم بإحلال إبداع الروح محله، وإلى نفي الطبيعة بإحلال اللغة والنص محلها، وإلى رفض التقدم بإحلال العود الأبدي البنيوي محله، وإلى إعلان موت الإنسان بإحلال الايديولوجيا والخطاب محله.

طبعا لا غرابة أن ولد هذا الانتقال النوعي وهذا التناقض الأساسي إحساسا حادا بشقاء الوعي عموما وبالقلق الوجودي وغثيان الروح وعبثية التاريخ وعدمية المعرفة ولا جدوى الفعل الإنساني تحديدا. فإذا كانت إذن سمات اللا معنى والاغتراب والجنون...الخ هي المسيطرة على العالم اليوم، وإذا كان تغير العالم إلى ما هو أفضل مستحيل، فلنفرح بما هو قائم وبما هو مسيطر. بما أن الوضع هو هكذا، فما المانع إذن من إحلال التفكيك محل الثورة، والهذيان الفردي محل الالتزام السياسي، واللعب محل النظرية و»الفارق» محل التاريخ والنص محل الواقع والجنون محل الوعي والحلم محل العلم ؟ ما المانع كذلك من القول أن الفلسفة لا علاقة لها بالعالم، ليس لأن الفلسفة إبداع ذاتي محض، بل لأنه لا يوجد عالم أصلا ؟ وما المانع من القول أيضا أن العقل العلمي لا يحمل معرفة بالواقع وعنه، ليس لأن العلم شبكة من التصورات اصطنعناها لأغراضنا، بل لأنه لا يوجد واقع أصلا إلخ إلخ ؟ وبذلك يقول عنهم الماركسي الأمريكي

فريديريك جيمسون بأن بنية العقل في الفكر الفلسفي الحديث تشكل في جوهرها التعبير الايديولوجي الأرقى والأنسب عن رأسمالية اليوم. لكن هناك تصور آخر يقوده الفيلسوف والسوسيولوجي يورغن هابرماز الذي يرفض التصور الما بعد حداثي باعتباره تصورا يقوم على تدمير الحداثة وتقويضها؛ في حين أن الحداثة في نظره، هي مشروع قابل للتجاوز من داخل حداثة تلك. وقد كان للوضع السياسي والثقافي بألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية مفعوله في فكرها برماز، كما يسجل كذلك تأثره بكانط وكارل ماركس وماكس فيبر على السواء حيث حدد إشكالية الحداثة في نقطتين : أولهما ضرورة تأسيس دولة القانون والديموقراطية، وثانيهما أن دولة القانون التي تحددها شروط اقتصادية واجتماعية وتاريخية ليست في الحقيقة سوى أداة ليخلص إلى فكرة أن التأسيس يعنى في نفس الوقت استخدام واعتماد النقد؛ وبلغة أخرى فهابرماس يطمح إلى تأسيس نظرية في الحداثة تقوم بتصور تركيبي بين علاقة العقل بالواقع، هذا إضافة إلى تأثره بالدراسات اللغوية لفتجنشتين وكذا والدراسات الاجتماعية لهنترميد.

ففيلسوفنا، وانطلاقا من المؤثرات تلك، يرى أن ما بعد الحداثة ليست سوى قوالب فارغة لمفاهيم الوجود والاختلاف والآخر مع الحرص على الاحتفاظ بغموض أسسها المعيارية. وهابرماز يرى أن الحداثة عرفت بالفعل هزات أنتجت تناقضات مزقت ذات الإنسان الحداثي بيولوجيا وسيكولوجيا بفعل الجوانب اللاعقلانية في العقلانية الحداثية. تجاوز هذه اللاعقلانية هو ما سيفرز لنا تصورا جديدا وممارسته عقلانية جديدة للحداثة صاغها يورغن هابرماز في نظريته «الفعل التواصلي» فما مكونات هذه النظرية ؟ وكيف أعادت بناء الذات بالشكل الذي أصبحت فيه تتميز بالتواصل مع غيرها ؟

يحدد هابرماز «الفعل التواصلي» بكونه العملية التي تتضمن شبكة الذوات من فاعلين ومستمعين ومتكملين تجمعهم علاقة «الحوار» التي هي السعي للإقناع في اتجاه تحقيق «التفاهم» معتمدين «اللغة وهي عملية جماعية مترسخة الجذور في العالم المعيش. ويتضمن كتابه «الفعل التواصلي» الصادر سنة 1981 الإطار الفلسفي والنظري لنقد العقل وتقويمه والذي هو اللغة؛ وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى تأثره بتصور فتجنشين للغة القائل بأن هذه الأخيرة هي مبدأ العقل وفي نفس الآن تصبح هي العقل عندما يدخل مجال الفعل والممارسة؛ كما تجدر الإشارة إلى أنه تأثر كذلك بتصور هنترميد الذي حددت أطروحته اللغة في كونها هي أساس شكل ومحتوى المجتمع ؛ فبها وفيها يتم تأسيس القواعد والآليات التي تضمن قيام حياة جماعية واجتماعية وبطبيعة الحال لا يمكن معرفة لا الجماعة ولا المجتمع ولا مختلف الأنشطة بدون استخدام اللغة التي هي عملية صراع؛ ومن هنا دعوة هابرماز إلى ضرورة تأسيس لغة تداولية كونية، تتمثل في كونها فعلا تبادليا للعلاقات الذي يفترض فيه أن يتميز بحسن الإراحة والنية الطيبة وبالتالي الاقتناع بقضاياه وجمله بمعنى أن هابرماز يفترض وجود لغة ليست ترنسندنتالية وإنما مثالية يحددها باعتبارها وجودا حاضرا في كل حوار ومناقشة – يسميها اوستن بالاتفاق الأولي».

إذن هذا الفعل التواصلي الذي يبنيه العقل بالفعل ليس سوى اللغة التي لها غاية ترمي تحقيقها تتمثل في مفهوم «التفاهم» المبني على أساس عقلاني باعتباره سلوكا أو فعلا متخلصا من كل أشكال الضغط السلطوي سواء أكان مباشرا أو غير مباشر؛ وباعتباره كذلك سلوكا مشتركا بين أفراد الجماعة ليصبح الفرد بالتالي فما وضعيتي التفرد والاندماج بمعنى أن

الوجود الحقيقي للفرد يصبح هو الوجود في الواقع المعيش وداخل شبكة علاقات مع الآخر دون أن يعني ذلك أنحاء الذات أو ذوبانها أو تبعيتها للآخر بقدر ما أن وجود الذات تلك تصبح، في حقيقتها، ذاتا مستقلة وفعالة وفق قواعد «التفاهم» الذي ماهو، في حقيقته، سوى القناعات المشتركة بين الذوات ؛ وهذا يعني أن «الفعل التواصلي» يفترض دائما حصول عملية الحجاج والحوار والمناقشة النقدية والاحتفاظ بخيار الرفض والموافقة الذي يعتبر بمثابة القاعدة التي بدونها لا يمكن التأسيس لبناء وحصول «الفعل التواصلي» لسبب أن «الفعل التواصلي» ذاك يكون دوما مهددا بمجموعة عراقيل كأنواع الخداع والتمويه والحيل والكذب.

للأسباب السابقة الذكر، دعاها برماز إلى ضرورة التأسيس لنظام معياري ومؤسساتي يضبط قواعد حدود الحوار لضمان حدوث التواصل وحرية التأويل، وفي هذا الصدد، ولتدعيم اقتراحه، نادى بما سماه ب»أخلاق المحادثة». ومن الواضح أن قوله بأخلاق المحادثة « يعنى استثمار المشروع الكانطي في مجالي الأخلاق والسياسة وذلك بالتأسيس لقواعد وقوانين تحكم الفعلين الأخلاقي والسياسي اعتمادا بطبيعة الحال، على اللغة التداولية؛ ومؤدى قواعد «أخلاق المحادثة» هو كالتالي: كل إنسان مشارك في الحوار أو النقاش أي في فعل التواصل إلا ويجب أن يكون قد قبل ووافق مسبقا على قواعد الحوار التي تتلخص في الاقتناع العقلاني المبني على الحجج والأدلة الذي فيه وبه يتم تحديد معايير الممارسة كالتصرف الصحيح والفعل العادل وصلاحية الحقوق والواجبات. وفي هذا الاتجاه يحدد لنا هابرماز قواعد أخلاق المحادثة في المجالين الأخلاقي والسياسي في القاعدتين التاليتين : قاعدة U أو القاعدة العالمية أو الكلية أو الشاملة Universalité، وقاعدة D أو الديموقراطية Démocratie. فالقاعدة الأولى، القاعدة العالمية أو الكونية U تكون

صالحة عندما تستوفي شروط ذلك كالحوار وإبداء الحجج والاقتناع، أما القاعدة الثانية تكون صالحة عندما يكون الشركاء في الحوار والمحادثة متفقين فيما بينهم بصددها. ويرى هابرماز في كتابه «أخلاق المحادثة» الصادر عام 1999 أن «أخلاق المحادثة» هي أخلاق عقلانية وفعلية وتواصلية مبنية على أساس الاقتناع الذي يتميز بما سماه «بالصلاحية» التي يقصد بها الحقيقة والصحة والواقعية أي الوضع الذي يتقاطع حوله الآخرون ويعترفون به بشكل متبادل في إطار الفعل التواصلي الأمر الذي يجعل «التفاهم» حول الفعل الجماعي عملية حاصلة.

إذن فالعقلانية الحداثية بالمعنى الذي حدده هابرماز هي نهج يعمل على تقويض علاقات السيطرة الموجودة بشكل خفي في مختلف بنى التواصل لأنه، نظريا وعمليا، كلما تعلق الأمر بأشكال السلطة كالمال والارتشاء المؤذب والمساومة والضغوطات ...الخ كلما أصبح الفعل التواصلي فعلا تحدده السلطة التي تهدف الهيمنة لتصبح العلاقات، وهو ما تسقط في فخه تيارات ما بعد الحداثة، علاقات لا تكافئية تتميز بتسليع الذوات وخضوعها وفق المستوى الذي يرغب أو يريده قانون التسوق. وهذا الوضع غير السليم، يرى هابرماز، تبرر وجوده وتحدده تيارات ما بعد الحداثة وفق قانون المنافسة اللامتكافئة بين من يملك المال والسلطة وأدوات الإنتاج من جهة، ومن لا يملك سوى قوته العضلية والعقلية والمطالب بالعمل لإنتاج الفائدة التي هي غاية الذات المالكة والمتسلطة. فعلاقات من هذا القبيل تحول دون المعرفة الواعية للصراع كما أنها تعرقل حصول التفاهم. وبلغة أخرى، فالعقلنة، كما تراها الحداثة حسب هابرماز تعنى تدمير عمليات التواصل المزيف في أشكاله المنظمة والذي يكون ظاهره غير عمقه وبالتالي نكون أمام توافق لا فعلي إزاء ما سماه «بالصلاحية». إذن، تجاوز ذلك، يقتضي استحضار والحفاظ على ما سماه

ب»شمولية مزاعم الصلاحية» المصاحبة للقول الإنساني والمتمثلة، كما سبق القول في ضرورة حصول المعنى والحقيقة والمصداقية والمعيارية واستحضار فكرة «اللامشروطية» التي تشير إلى التوقع الفعلي الممكن بين مكونات الفعل التواصلي من فاعلين ومتكلمين ومستمعين في إطار «الحوار» والمحاججة» حول مشروعية مزاعم «الصلاحية» المتمثلة كما سبق القول في «الصدق» و«الجدية» الصدق في طرح القضايا الاجتماعية، وجدية إرادة الفاعل والمتكلم، وصحة الأسلوب والتعبير المشروط بالشكل المتفاهم عليه وذلك من خلال ما أسماه «بالعالم المعيش» الذي من داخله تتحدد دلالة «التفاهم».

ويرى هابرماز أن طرح مفاهيم «التفاهم» و»الحوار» و»الحجاج» و»الصلاحية» و»العالم المعيش» عملية ضرورية لطرح ما سماه «بالإجماع» الذي به يكمل تفسير مشروعه الفلسفي للحداثة وهو نقيض مفهوم «الاختلاف» الذي نادت به الفلسفات ما بعد الحداثية علما بأن هابرماز وهو يتكلم عن «الإجماع» لا يقضي مفهوم «الاختلاف». فالإجماع هو أساس الفعل التواصلي الذي فيه كما سبق أن رأينا، تعتمد الذات المشاركة المبادئ البرهانية وتقديم أفضل الحجج لحصول «الصلاحية» لأن الفعل التواصلي لا يمكن أن يحدث في غياب المبادئ البرهانية والحجاجية ولا يمكن أن يكون خارج فعالية اللغة المتداولة؛ فمن داخل اللغة تلك تظهر الصلاحية (=الحقيقة) التي ليست سوى التواصل العقلاني بين الذوات المتجاورة والمنتجة للتواصل؛ بل يذهب هابرماز إلى أبعد من ذلك حيث يرى أن مفهوم «الإجماع» يتضمن مفهوما أخير هو مفهوم «الصراع» : فإذا كانت غاية «الاجماع» هي الوصول إلى الهدف، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بفعل وعبر الصراع لسبب بسيط وهو أن الأطراف عادة لا تريد أن تستمر في ممارسة الصراع فتبدأ بالفعل التواصلي العقلاني في تجاوز

ذلك في اتجاه تحقيق «الإجماع» الذي لا يمكن حصوله إلا باستحضار مفهوم «الهدف» الذي هو بالذات تحقيق «التفاهم» والخروج من دائرة الصراع، علما بأن تجاوز الصراع ذاك، في نظره لا يكون مطلقا.

استكمالا لتصوره النظري، يتكلم هابرماز عن علاقة الفعل التواصلي بالديمقراطية فلا يمكن تحديث المجتمع بدون تحديث وعقلنة آليات ذلك؛ وتحقيق ذلك يقتضي في نظره بناء فضاء عمومي وسياسي ديموقراطي يحترم مواقف وآراء وأفكار المتحاورين لتحقيق «الإجماع» بحيث أنه في غياب الديمقراطية وانتشار اللاعقلانية والعنف وغيرهما من السلوكات المعيقة لا يمكن بناء مجتمع ديموقراطي. فالمجتمع الديموقراطي، حسب «نظرية الفعل التواصلي العقلاني» يجب أن يتضمن العلاقة القوية بين ثلاث مكونات أساسية : الديموقراطية، التواصل، المواطنة، والعلاقة تلك هي علاقة «التفاهم» و»الاجماع» حول المؤسسات والمساطر والمضامين؛ فالتفاهم والاجماع هما أساس الديموقراطية التي يجب أن تشمل كل مكونات المجتمع دون استثناء أحد للتأسيس لعمليتي التفاهم والإجماع لا السيطرة والهيمنة.

قلنا أن شرط إقامة الفعل التواصلي العقلاني هو بناء مبدإ العالمية والكونية ومبدأ الديموقراطية اللذان هما ركيزة الحداثة كما صاغها هابرماس وهما مبدآن دعمهما بمبادئ فرعية أخرى؛ فإقامة مبدإ العدل العالمي أو الكوني لا يقتضي القول بالعقلانية الجوهرية كما هو سائد بقدر ما يكون بالحاجة الماسة إلى عقلانية كونية إجرائية ؛ وهذا الوضع يقود إلى القول بمبدإ ثاني يتمثل في الحاجة إلى تأسيس مجتمع كوني متحضر تعطى فيه الأسبقية للقانون لا القوة؛ وإذا كان لابد من استخدام القوة فيجب أن يكون هناك إجماع وتوافق بصددها مع مبادئ العدل والحقوق والواجبات العالمية، وهو إجماع يتم بناء على مبدإ قوة الحجة والاقتناع.

وعموما، يرى هابرماز أن بناء الحداثة وتطويرها وتجاوز سلبياتها يتم من داخلها بفعل الفعل التواصلي المبني على مبدئي العالمية والديموقراطية المتجسدين في فاعلية وعملية الفعل التشاوري والتفاهمي والاجماعي للعقل الذي هو اللغة.

إلا أنه عموما، تبقى نظرية هابرماز في بناء وتطوير الحداثة من داخلها، نظرية يغلب عليها الطابع الطوباوي مادامت تستند بالأساس على المعايير الأخلاقية والنية الخيرة والطيبة للمتحاورين التي لا تضمنها ضمانة نظرا لدهائية ووحشية ولا إنسانية النظام الرأسمالي؛ إضافة إلى كونه لم يتمكن من الخروج عن الوجه العام لفلاسفة ما بعد الحداثة في اعتماد المبدإ الانطولوجي القائل بالأول والثابث. فلا أحد يستطيع أن ينكر أهمية التواصل إلا أنه يجب أن يعتمد، عوض الاجماع بمعناه الأخلاقي، مفهومي الصراع والصيرورة كمفهومي تحددهما بنية المجتمع باعتبارهما بنية تحكم مكوناتهما علاقات جدلية تختلف من حيث قوة التأثير والتي تتحدد في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي الحالي في هيمنة الاقتصادي وسيطرة السياسي وتسليع الإنسان. وهذا الوضع لم تتمكن حداثة هابرماز معالجته وتعريته بفعل مجموعة عوامل من بينها عدم اهتمامه بالاقتصاد وقناعته بقوانين السوق الرأسمالي المتمثلة في مناداته بالإصلاح الشكلي دون المساس بأسس نظام السوق الرأسمالي.

الفصل الثالث

ما بعد الكولونيالية

كمقاربة للمفهوم يقول ميجان الرويلي وسعد البازعي في دليل الناقد الأدبي 1955 ب» ما بعد الاستعمارية» عوض القول ب» ما بعد الكولونيالية» : ففي نظرهما المصطلح الثاني يشير إلى مقاربات الثقافة الغربية الذي يعبر عن كل النوايا الاستعمارية إزاء المناطق الغير غربية. أما المصطلح الأول فيشير إلى أن الاستعمار التقليدي مرحلة قد انتهت وأن هناك مرحلة أخرى مهيمنة حلت محلها يسميها البعض بالمرحلة الامبريالية أو الكولونيالية تقتضي تحليلا ومقاربة من نوع آخر. لذا، ففي نظرهما، هناك اختلاف بين المفهومين في التفاصيل إلا أنهما يتقاطعان من حيث الجوهر.

أما «قاموس النظرية الثقافية والنقدية» 1966 (مرجع بالانجليزية) فيعرف ما بعد الكولونيالية بأنها مجموع الآثار التي مورست على ثقافات العالم بكل وفي كل المؤسسات. ومن أنصار هذا الاتجاه نجد ادوارد سعيد وبهابها وسبيفاك وموهانتي ...الخ.

وعلى أي فالرويلي والبازعي يريان أن هناك من يفهم «الما بعد» الاستعمار بمعنى «دون» الاستعمار أو «المتخلص من» الاستعمار وهو فهم مرفوض لأن الاستعمار مازال مستمرا ومتغلغلا داخل العالم الثالث؛ وهناك من يفهم «ما بعد الكولونيالية» ب» منذ الكولونيالية»

أي كل الآثار التي ترتبت ونجمت عن الغزو الاستعماري؛ إلا أن هناك من ينتقد الفهم ذاك باعتباره تحديدا فضفاضا يجمع بين الدول التي تعرضت للاستعمار والدول التي أنشأها الاستعمار كاستراليا ونيوزيلاندا...الخ التي أصبح فيها السكان الأصليون لا يمثلون سوى الأقلية من مجموع الساكنة. كما يعترض آخرون على المفهوم باعتباره لا يمثل الخصائص المتقاطعة بين الدول المستعمرة بقدر ما جاء كتعبير عن عامل خارجي الذي هو الاستعمار وهو ما يجذر مركزية الكولونيالية وفعاليتها. ويمكننا اتخاذ نماذج لهذه المواقف تجاه مفهوم ما بعد الكولونيالية ؛ فهذا سيمون ديورنج يرى أن ما بعد الكولونيالية هو الخطاب الذي يتبنى الحاجة الماسة للشعوب والأمم والجماعات التي كانت مستعمرة إلى تأكيد هويتها بمفاهيم غير مفاهيم المستعمر الذي يخفي استعماره بمفاهيم «كالعالمية» الخ، مفاهيم يجهلها واقع المجتمعات المستعمرة. أما الكندية لندا هاتشون فتقول بأن ما بعد الكولونيالية هو الخطاب النقيض لكنه الذي يعمل في إطار الثقافة الاستعمارية الجديدة، وليس بمعزل عنها وبالتالي استحالة تحقيق الهوية الخالصة المرغوب الحصول عليها؛ ويرى جلال قادر وهو مفكر عربي الأصل أن «الما بعد» بنية تتميز بالتداخل فيما بينها من حيث المرجعيات والأنظمة والعلاقات، ففهم الواحدة يقتضي استحضار الباقي؛ أما الأمريكي اللاتيني فرناندو ديتورو فيرى أن ما بعد الكولونيالية هو أطروحة توفيقية بمعنى أن صاحبنا يرفض الموقف الأصولي لبعض مفكري ما بعد الكولونيالية الداعين إلى الانعزال عن ما بعد الحداثة والالتصاق بالجذور القومية ؛ وهذا، في نظره، يلحق الإساءة والأذى بالفكر القومي، علما في نظره دائما، أن ما بعد الحداثة قد فتحت الباب واسعا لأجل خدمة

الحوار الذي نشأ عنه خطاب ما بعد الكولونيالية النقيض مفسحة الحرية لفاعلي العالم الثالث للمشاركة في الحوار الذي حرمتهم منه مرحلة «الحداثة»؛ ويرى المفكر الصيني كسى Xie أن مفهوم «العالم الثالث» الذي انبثق عن مؤتمر باندونغ عام 1955 الذي كان يعني ضرورة مقاومة الامبريالية، استبدل في مرحلة الثمانينات بمفهوم «ما بعد الكولونيالية» الذي يعنى تعددية الأشكال الامبريالية التي أصبح من الصعب تحديدها نظرا لفنية تسترها وراء أشكال متعددة من السلطة، سواء أكانت هذه السلطة خارجية أم داخلية.

بناء على ما سبق يمكننا القول أن ما بعد الكولونيالية هو الدراسة النقدية لكل القضايا المسكوت عنها والمهمشة داخل الدولة القومية المستعمرة كالنساء ومختلف المهمشين والتحريض على العنصرية ضد الحركة الزنجية وغيرها وبالتالي تهميش الثقافة المواطنية لصالح ما يسمى بالثقافة الراقية - ثقافة المستعمر-؛ هذا دون نسيان استيراد اليد العاملة الرخيصة، الهجرة لأسباب معيشية...الخ. وبما أن الاستعمار ركز على تشويه هوية الدول التي خضعت له، فإن هناك ردود متباينة على ذلك في اتجاه كشف وتوضيح الادعاءات المعرضة للضرب الذي يدعي «عالمية» حضارته. وفي هذا الاتجاه ترى الناقدة بربارا كريستيان بأنه قد تم تشجيع انتشار مواقف نقدية تفتقر الفائدة ؛ وهناك من يدعو إلى التشكيك في نوايا الفكر الغربي الأوربي إلا أنه يرى أن رفضه جملة وتفصيلا يعنى الانغلاق والدعوة للأصوليات. أما الناقدة الاسترالية غيا ترى سبيفاك فقد دعت إلى ضرورة أن تكون المقاربة على مستويي الممارسة والنظرية، مقاربة متساءلة ويقظة.

وهذه المقاربات الثلاث تلخص الدراسات ما بعد الكولونيالية في كونها دراسات تعتمد بالأساس الماركسية والتحليل النفسي والتفكيكية.

إنها دراسات تمكنت من معايشة أحدث التطورات النظرية في المركز وأشكال الاستغلال في الأطراف. وقد ظهرت هذه الدراسات في عالمنا العربي في مجالات شتى : فكتاب مهدى عامل وصادق جلال العظم جادة في هذا المجال ؛ كما أن رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح تبرز لنا تدمير الهوية الثقافية، ورواية «الباب المفتوح» للطيفة الزيات التي تربط فيما بين التحرر والتحرير من الامبريالية والتحرر والتحرير من الأبوية، ناهيك عن قصائد محمود درويش التي تبرز تشويه هويتنا ونزار قباني الذي يفضح كل أشكال تدمير هويتنا...الخ.

وتجدر الإشارة إلى أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية، بنخبها الجديدة التي خرجت من أحضان الاستعمار مازالت تعاني من تمسلكات الكولونيالية في جوانب عدة نظرا لتواطؤ تلك النخب الجديدة مع الامبريالية واستمرار اللاتكافؤ بين المستوطنين والمواطنين من جهة، وبين النخبة وباقي المواطنين من جهة ثانية على جميع المستويات : العرقي واللغوي والطائفي مما يعنى، حسب معظم الباحثين المنشغلين بالموضوع، أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت في حاجة ماسة لإعادة هيكلتها وتكوينها وتنظيمها. وهنا لابد من الإشارة إلى بعض رواد الفكر الما بعد كولونيالي الداعين إلى ضرورة الوعي بهذا الوضع (غسان كنفاني وكتاباته عن المقاومة الثقافية، جمال حمدان ودرساته عن المكان...الخ). ولا يسعنا إلا أن نشير إلى أن مفهوم ما بعد الكولونيالية، بعد كل هذا، قد تمت مقاربته في الزمان : فالمقاربة الأولى قد تمت في الكتابات التي ظهرت منذ بداية المستعمر (بيل أشكروفت وغاريت غريفيت وهيلين تيفن) والثانية أثناء المرحلة الاستعمارية وبداية الاستقلال وهي مقاربة قام بها مؤرخون وسوسيولوجيون وثالثها المقاربة التي تمت في الكتابات المناهضة للوجود الاستعماري وكذا الرد على الكتابات المساندة للاستعمار أو التي تواطأت معه.

وعلى العموم، هناك مواجهة بين أنصار ما بعد الكولونيالية وأنصار ما بعد الحداثة توخيا وفي أفق التخلص من رواسب الاستعمار بمختلف أشكاله وإبرازا لدرجة تجذره في أطروحات ما بعد الحداثة.

ولاشك أننا نوجد اليوم أمام أطروحات معرفية تبدأ كلها ب «مابعد» والتي تتقاطع كلها حول الدعوة «للاختلاف». إلا أن هذا الأخير لم يستخدم بنفس الدلالة، فما بعد الحداثة تقبل بكافة أنواع الاختلاف دون تمييز بينها لتخلص إلى معنى مجرد ومعمم أعطاها مشروعية تأسيس ما سمته ب «العالمية»؛ لكنه «اختلاف» لم يتم تحديده بالفعل ولا استشارة من يمثلهم وهو ما يعني التأسيس لخطاب استعماري جديد اعتمد الحداثة كمقياس للفصل بين الغرب والدول المتخلفة.

أما أنصار ما بعد الكولونيالية، فيحددون «الاختلاف» بشكل آخر: إنه التواصل الداعي مع الآخر والمتمثل في احترام وجود المجتمعات المضطهدة قصد التأسيس لوحدة جمعية تعي وتعمل بشكل اديالكتيكي على تجاوز التناقضات بهدف التحرر والبناء. فكلما عجزنا عن فهم الآخر وهو الحاصل لما بعد الحداثة، كلما تبنينا التعددية المطلقة التي تعني غياب التواصل تحت شعار عدم التدخل في شؤون الآخرين؛ لذا يرى ساتيا ماهونتي الهندي الأصل وأحد نقاد ما بعد الكولونيالية والمدرس بجامعات بالولايات المتحدة الأمريكية، أن هذا الموقف الغير الملتزم هو موقف غير صحيح لأن القدرة على التواصل تعنى القدرة على الحوار المفتوح والمفيد؛ ولا يقصد بالحوار المفتوح هنا عدم الحسم، كما تذهب في ذلك ما بعد الحداثة، بل يقصد به الحوار والتساؤل المستمر والوعي الجاد بالمتناقضات لأن إهمال ذلك يعني تحولها إلى عراقيل وعقبات على مختلف المستويات المجتمعية.

من داخل نفس الإشكال ينتقد الباكستاني إعجاز أحمد مفهوم ما بعد حداثة الذي صاغه «هومى بهابها» كالتالي: 1-- الهجنة والتوليد والأضداد 2-- انهيار الدولة لكيان قومي3-- الثقافة الالكترونية بين السلبية والإيجابية. ويرى إعجاز أحمد أن الدولة مازالت موجودة وأن دورها مازال فاعلا في أكبر الدول مثلا كـ USA واليابان وبريطانيا وألمانيا... الخ، كما أن انهيار الاتحاد السوفياتي لم يعن اختفاء الدولة، بل أن ذلك أدى إلى إعادة تشكيلها في شكل دول عدة تأسست بناء على العرق. لكن المهم في العملية ككل هو أن البورجوازية في عدد من الدول القومية قد أصبح لها من القوة ما جعل مطالبها مطالب مريحة؛ بل أن مستوى قوتها تلك جعلها أحيانا تتناقض : فهي أصبحت تطالب بإضعاف الدول القومية الحديثة لتخلق الشروط التي تمكنها من التصريف كيفما تشاء وتتعاقد مع الشركات المتعددة الجنسية متى وكيفما تشاء، وفي نفس الوقت تريد من الدولة أن تبقى ذلك الجهاز الحامي للأمن والقادر على إحباط كل محاولات تمرد الطبقات الشعبية المستغلة؛ لذلك تمكنت من التخلص من قوانين الدولة التي كانت تحمي الطبقات الشعبية والبيئة والتمكن من ربح رهان قوانين أخرى تحمي هذه المرة مالكي رؤوس الأموال من كل أشكال التمرد الجماهيري؛ وفي هذا الإطار يرى إعجاز احمد بأن الامبريالية مستمرة في احتراق العالم أكثر فأكثر وبالتالي الانخراط الغير مشروط لبورجوازيات العالم الثالث في هذا المشروع الامبريالي علما بأنهم يتمسلكون ظاهريا وكأنهم يدافعون عن مصلحة وطنهم وأصالتهم. أما النقطة الثالثة والمتعلقة بالثقافة الالكترونية فتهيمن عليها الامبريالية والعولمة حيث الموضة والملذات المختلفة والجاهزة ..الخ التي نجد في مقابلها مثلا القارة الإفريقية وهي تعاني الجوع وأشكال الأمراض. إذن ادعاء العولمة الرأسمالية من كون هذه المنجزات الالكترونية هي

منجزات في صالح الشعوب المحرومة هو قول مراوغ. ومن هنا يفهم إعجاز احمد نقد ومهاجمة «الجوهرية» والدعوة لبديلها المسمى بالتوليفية والتداخل بين الثقافات وتواجد سكان العالم الثالث في الغرب، بينما هو في الحقيقة إشهار لتواجد حفنة محددة من المثقفين ينتقلون من مؤتمر لآخر دون اعتبار لآلام غيرهم كالعمال. كما أن إعجاز أحمد ينتقد بشدة «راناجيت غوها» و«فينا داس» اللذين قالا بمفهوم «الطارئ» الذي يعتبرانه بمثابة «استراتيجية مناهضة الهيمنة». ويقصدون بمفهوم «الطارئ» إبعاد أي سياق تاريخي أو غير تاريخي مسبق وأية معرفة جاهزة : فكل حادث في نظرهما، له خصوصيته وإلا تم السقوط في «الجوهرية». وهذا التصور، في نظر إعجاز احمد، ينفي التاريخ كظاهر وكعمق ونفي الشروط التي تؤسس للتفاوت لصالح مقاربة حدث ما باعتماد توزيع القوى وإهمال سياقها التاريخي وهو ما يجعل بعض أنصار ما بعد الكولونيالية، لشدة خوفهم من السقوط في فخ الأفكار المسبقة والجاهزة، يركزون على البحث انطلاقا من الصفر متخلصين من السياق التاريخي؛ وهذا هو ما يسمونه ب«استراتيجية الطوارئ» كما أنه ينتقد فكرة التوليف بين ثقافتين الذي يقارب فقط التفاعل بين الأوربي واللاأروبي، في حين أن التوليف يمكن أيضا ألا يكون بين ثقافتين داخل العالم الثالث، بين جماعتين أو طائفتين ...الخ، لا الاقتصار على التفاعل بين القاهر والمقهور فقط. إن الوضع الرأسمالي هذا يعني أزمة سلطته التي هي بالأساس أزمة مشروعه، ومعلوم أن أزمات الأنظمة والسياسات تفرز بالضرورة سلوكات التشكيك وعدم الاطمئنان المجتمعي تجاه الدول وهو الوضع الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة. لقد أفرزت ما بعد الحداثة خطاب العولمة الذي يسير في اتجاه تهميش الإحساس بالهوية المشتركة أي تهميش الدولة لصالح قوانين السوق وثقافة الاستهلاك والتطلعات فأصبحت مختلف أنشطته بمثابة أنشطة تجارية.

لكن النقاشات الدائرة حول هذا الموضوع، موضوع الهوية والدولة، لم تتمكن لحد الساعة من التخلص من الأجهزة المفاهيمية الكولونيالية سواء على مستوى إعادة الإنتاج أو على مستوى الرفض: فما بعد الحداثة ترى في الدولة النزعة الفاشية التي جلبت سلطتها الأزمات تلو الأزمات بوصفها الجهاز الذي يعتمد القوة، أما بعد الكولونيالية فترى في الهوية والقومية الخطاب الذي له قدرة الحفاظ على تماسك المجتمع ومواجهة سلبيات العولمة على الرغم من انخراط الدولة تلك في مشروع العولمة؛ فالارتباط بالقومية هو وحده العامل الذي له قدرة تحقيق التغيير المجتمعي، إلا أن هذا لا يعني الانكماش والرجوع إلى الأصول لأن في هذا سيكون تهميش للقومية تلك، فمقاومة المستعمر سواء منه التقليدي أو الحديث (العولمة) لا تحدث بتضخيم الذات القومية في الشكل وبالشكل الأحادي، بل تكون بإعادة بناء هذه القومية بالتواصل الواعي مع الآخر ومساءلته الجادة واليقظة. فالنكوص والتمسك الأعمى ورفض الدولة عزز من تشكك ما بعد الحداثة فيها؛ أما ما بعد الكولونيالية فهي ترفض هذا الشك على أساس أن اختلاف الشعوب يعني اختلاف أساليب التدبير والتسيير وتدليل الأزمات.

هكذا يذهب المفكر الاسترالي سيمون ديورنج إلى أن فكرة القومية لها من القوة ما جعلها من أهم عوامل مقاومة الاستعمار على مستوى جميع المجالات وبالتالي حامية مجتمعاتها. ومن الاحتمالات الواردة هو أن الدولة القومية قد تسير في اتجاه خدمة الكولونيا ليزم؛ لذا فوعي الشعوب يجب أن لا يقتصر على النضال ضد الكولونيالي القاهر فقط، بل وكذلك ضد هذا القاهر المحلي؛ لذلك يجب التمييز بين دلالات مفهوم القومية؛ فقد تكون بمثابة الدرع الواقي والحامي لوضع وتطلعات مجتمعها وتعزيز موقعها على الساحة العالمية لإيجاد موقع متكافئ علما بأن التكافؤ لا

يعني هنا التقليد الغربي، بل الحق في «الاختلاف»، وقد تمارس العكس كالسياق نحو التسلح الذي يتستر حتى الآن ما وراء خطاب العالمية ولما لذلك من تهديد لمجتمعات الدول القومية تلك فهو ما يعني أن الكولونيالية المركزية الأوربية مازالت مستمرة، وبإشكال جديدة. من هنا التعرية أو النقد الموجه للكولونيالية الجديدة التي تخترق العالم المعاصر أكثر فأكثر. فقد ترتب عن هذا رفض بعض المفكرين لمفهوم ما بعد الكولونيالية ك» آن ماكلينتوك لمفهوم «ما بعد الكولونيالية» على أساس أنه مفهوم أفرزته المؤسسات الرأسمالية.

يؤكد طرح آن ماكلينتوف التركي عارف ديرليك الذي يرى أن المفهوم ليس في حقيقته سوى إعادة صياغة قضايا العالم الثالث بطرح ولغة ما بعد البنيوية؛ ويستخلص هذا المفكر التركي قوله أن المفكرين الذين يتبنون ما بعد الكولونيالية هم في حقيقتهم شركاء المفكرين الغربيين الذين قاموا ويقومون بالتعتيم عن أساليب استغلال الاستعمار الجديد للدول المستعمرة سابقا وحديثا؛ والاستعمار خصوصا منه الجديد يفهمه بمفهومه صاحبنا كما هو مطبق في الواقع : الاستعمار الاقتصادي، الاستعمار السياسي، الاستعمار الاجتماعي، الاستعمار الثقافي، الاستعمار الجغرافي.

أما المفكر الصيني زي Xie.[يعمل في جامعة كالجاري] فيدعو إلى إعادة النظر في مفهوم «ما بعد الكولونيالية» وذلك بضرورة تأسيس الشروط التي ينبغي توافرها لإعادة بناء مفهوم ما بعد الكولونيالية بشكل يجعل منه قوة ذات صوت ومكانة في عصر الاستعمار الجديد المسمى بالعولمة. لذا يرى أن من أهم شروط ذلك، إعادة النظر في المناهج المعرفية والقوى المجتمعية التي شكلها الكولونياليزم كإحدى شروط خلق أرضية جديدة لمعنى جديدا لما بعد الكولونيالية بمختلف مستوياتها؛ فما بعد الحداثة في نظره والتي أسست لما بعد الكولونيالية، قد انتقدت بشكل دبلوماسي

النهب الاستعماري للشعوب المستعمرة، بإحلال نظام نهب استعماري جديد والدفاع عنه بأسلوبها ولغتها الما بعد الحداثة، في حين أن المطلوب الذي كان يجب أن يحدث هو تعرية همجية الاستعمارين التقليدي والجديد وتقديم نقد ذاتي في اتجاه التعويض والاعتراف بهذه الشعوب المهمشة على جميع المستويات.

لكن هذا التصور الذي بناه الصيني زي Xie لا يعفينا من أن الحصول على تلك الحقوق الطبيعية والمكتسبة على حد سواء، يتطلب تمثلنا الحرية كضرورة لأن الحرية هذه لا تقتصر فقط على التخلص من الضغوطات والهيمنة الخارجية، بل تتعدى ذلك إلى بذل الجهود والإرادة لبلوغ مرحلة النضج الواعي بدلالة المسؤولية؛ فالحرية تقتضي القدرة على التمييز، وهذه الأخيرة تقتضي الاختيار الذي يتضمن فهم واختيار الآخر كجماعة أو وطن، والاختيار هذا يعني تحمل المسؤولية. إن هذه كلها خطوات وعقليات يجب توفرها إذا أرادت الدول الخاضعة للاستعمار التقليدي والحديث (العولمة) فرض وجودها والدفاع عن حقوقها الطبيعية والاجتماعية المشروعة.

إذن بعد وقوفنا على تحديدات ودلالات مفهوم ما بعد الكولونيالية وتعزيز ذلك بمواقف عدد من ممثلي ما بعد الكولونيالية، نتابع القول أنه من المسلمات التي لا يمكن أن يختلف حولها اثنان، اللهم ذوي النزعة المركزية، مسلمة أن التحولات التي عرفها الغرب الرأسمالي لا ترجع إلى العوامل الداخلية فقط بل وكذلك إلى العوامل الخارجية التي منها عملية الاصطدام مع الدول المستعمرة. وقد لعبت جدلية تلك العوامل دورا كبيرا في الانتقال من مرحلة الحداثة التي تميزت بالعقلانية والتاريخية والإنسانية، كما سبق أن رأينا، في مرحلة ما بعد الحداثة بما تضمنته من حقوق معرفية

متداخلة كالفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسوسيولوجيا والنظريات السياسية والثقافية والمعلوميات وكتابات الحركات النسائية. لذا، فواقع الحال هذا يؤكد أن دعاوى التيارات المركزية القائلة بالتفسير والتحديد الأحادي لمرجعيات ما بعد الحداثة هي دعاوى غير كافية لا يمكنها نفي المرجعيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعسكرية لدول المحيط.

ويمثل أنصار الاتجاه القائل بواحدية المرجعية كل من هارولد بلوم، تيري ايجلتون، دوغلاس كيلنر، ايهاب حسن، هابرماز...الخ؛ أما الاتجاه الثاني فهو يرى أن كفاح الدول المستعمرة، سواء ضد الاستعمار في شكله التقليدي أو في شكله الجديد، قد لعب دورا مهما في بلورة ونشوء ما بعد الحداثة وأن التيار الأول، في نظره، لم يتمكن من دراسة آثار ذلك ولا تجلياته في فكر فلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة؛ ويمثل هذا الاتجاه كل من فريدريك جمسن، جورج فندن أبيل، توماس بايفل. إلا أن الملاحظة العامة والمؤكدة هو كون أن هذين الاتجاهين، على الرغم من دراستهما للجوانب الفلسفية والفكرية لمؤسسي ما بعد الحداثة، إلا أن ذلك لم يكن كافيا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لم يتمكن الاتجاهين كذلك من تأسيس منهج مبني على أجهزة مفاهيمية وقواعد متماسكة ومنطق داخلي منسجم ومبني على تعدد مستويات التحليل والتفسير. فمثلا القول بأن فلسفة ميشال فوكو هي نتاج المحيط الاقتصادي والتحولات السياسية والصراعات الاجتماعية والإنتاجات الثقافية الفرنسية فقط هو تفسير وتأطير غير صحيحين، فمكان وزمان إنتاج فوكو لم يكونا قارين : فبالإضافة إلى مكان وزمان فرنسا، درس ميشال فوكو كذلك بتونس، وعاش الثورة الجزائرية، وعايش قضايا المهاجرين والمغتربين الأجانب بفرنسا وهي تجارب لا يمكن فهم شخصية فوكو وإنتاجاته بدون استحضارها.

لذا، فمقاربة ما بعد الحداثة تقتضي التأسيس لمنهج مناقض لمنهج البعد الأحادي والمتمركز على الذات، منهج له قدرة طرح طبيعة الصراع الذي تخوضه الدول المستعمرة والفاقد لكل أشكال السيادة.

بهذا المعنى نقول أن من بين المكونات الأساسية لأطروحة ما بعد الحداثة، تعبيرها عن الذنب الذي ارتكبه الغرب في حق شعوب المحيط؛ لذا نجد لديها الكلام عن تأنيب الضمير والنقد الحاد للذات ومهاجمة المركزية الغربية ومراجعة ما كان يسمى بالحداثة التي قدمت وشرحت على أنها النموذج الكوني لتحديد الإنسان والإنسانية جمعاء في حين أنها لم تتمكن من تجاوز التناقضات اللاإنسانية التي ترافقها كهضم حقوق الشعوب، واعتبار إنسانية إنسان المحيط واحترام موارده الطبيعية ؛ وهذا الوضع مازال مستمرا في مرحلة ما بعد الحداثة: التناقض بين الحداثة والديمقراطية –حتى داخل الدول الغربية نفسها– التناقض بين استعمار –بالمعنيين التقليدي والجديد– الشعوب ورفع شعار الحرية والتحرير، فقوة الاستعمارين التقليدي والجديد، سواء في خطاباته أو ممارساته أو قراراته أو تخطيطاته أو ديبلوماسيته أو ايديولوجياته حاضرة بشكل مباشر وسافر تارة، وأخرى بشكل غير مباشر في تكوين وتشكيل فكر ما بعد الحداثة.

وإذا أخذنا مثال جاك ديريد باعتباره مؤسس المدرسة التفكيكية، إحدى أهم مدارس ما بعد الحداثة، نجد حضور وضع الدولة المستعمرة في أطروحته تلك؛ فالرجل ولد في الجزائر وتلقى تعليمه بالجزائر المستعمرة حيث عايش القوانين العنصرية التي مارستها فرنسا الكولونيالية، والشتائم التي يتلقاها المواطنون، والاستغلال الذي تعرضت له الموارد الطبيعية والاستهتار بإنسانية الإنسان...الخ. في هذا المحيط الكولونيالي بدأت تتكون ملامح تفكير وإحساس جاك ديريدا حيث بدأ يشعر بعدم الانتماء هو اليهودي الأصل والفرنسي الجنسية والجزائري بالولادة لما لهذا الثالوث

من صراعات تقوده وتوجهه الدولة الكولونيالية الفرنسية - وغيرها من الدول الكولونيالية بطبيعة الحال- وهو وضع وجودي قام بنقله، حسب تعبيره الشخصي، إلى مجال الفكر الفلسفي ومجالات عدة أخرى كالأدب وغيره. والشعور بعدم الانتماء هذا ازداد أكثر فأكثر عند رحيله إلى فرنسا. لقد أصبح هو الجزائري اللاجزائري والفرنسي اللافرنسي واليهودي اللايهودي. لهذه الأسباب وغيرها يقول ديريدا بأن هويته أصبحت معلقة وهو وضع كاف لشرح كونه موجودا مهتز الجذور.

ولاشك أن توضيح التفكيكية الما بعد حداثية لديريدا التي تشكلت إبان المرحلة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية يقتضي منا استحضار النظرية الفلسفية لهيجل حول جدلية السيد (الكولونيالي وما بعد الكولونيالي) والعبد (الشعوب المستعمرة بمعنييها التقليدي والجديد)؛ يرى هيجل أن السيد لا يعترف بالعبد ولكنه وفي نفس الوقت، في حاجة إليه لأنه يحقق بواسطته إشباع حاجياته ورغباته، وبالتالي، ووفق قانون القوة، فإن الثاني يعترف بالأول؛ أما العبد فهو وفق طبيعة العلاقة تلك، مطالب بقمع وكبث حاجياته الغريزية والبشرية. وإيجاد حل لطبيعة هذه العلاقة السيد/ العبد، في نظر هيجل، يتم على الشكل التالي: العبد مطالب، وفق قانون الصيرورة بتحويل الطبيعة (العمل) لكي يصبح سيدا بمعنى أن حصوله على حريته والاعتراف بوجوده من قبل السيد لا يمكن أن تحصل إلا «بالعمل» المنتج الذي يتمثل في التحويل الفعلي للطبيعة مادام السيد، في الفلسفة الهيجلية، لا يمكنه تحرير العبد إلا إذا تولدت لدى هذا الأخير هذه الرغبة التي يجب أن تترجم في عنصر «العمل» المنتج. بناء على النظرية الفلسفية الهيجلية تلك، فإن المستعمر (السيد)، في نظر ديريدا، لا يمكنه إلغاء المستعمر (العبد) لحاجته إليه، ولكنه يقوم بتعطيله وعرقلته وتهميشه. هذه هي علاقة الاستعمار بالمستعمر. فاستحضار جدلية السيد والعبد الهيجلية هذه مهمة

لفهم علاقات القوة كما هي مطروحة اليوم والتي انطلاقا منها يمكننا فهم مفاهيم ما بعد الحداثة. فمفهوم «الرغبة» الما بعد حداثية لدى جاك ديريدا مثلا يحدد بناء على هذه العلاقة، فهو يقول شخصيا بأن رغبته كانت كبيرة في الانتماء إلى المجتمع غير اليهودي لأنه الحالة والوضع الذي كان بمثابة فرصة الاعتراف به كآخر؛ وبطبيعة الحال فالسيد أو المستعمر هو الطرف الذي يمكنه من تحقيق هذا الاعتراف، لكن هذا السيد أو الاستعمار؛ عوض تبنيه عملية الاعتراف والدفاع عنها، تبنى نظرا لحاجياته، جميع أو مختلف الآليات التي تفرز كبث «الرغبة» وعرقلة الحصول على «الاعتراف»؛ وبلغة أكثر وضوحا، فالمستعمر (السيد) منع المستعمر (العبد) من ممارسته «العمل» وبالتالي من تحويل الطبيعة ليتحرر ويصبح بدوره سيدا. فعرقلة هذه الممارسة قد تمت بفعل تقسيم الاستعمار (السيد) الطبيعة ليتحكم في نشر شمولية سيادته : السيادة على الطبيعة، السيادة على العمل، السيادة على علاقات الإنتاج. بهذا المعنى تعرقلت صيرورة جدلية السيد والعبد الهيجلية لصالح استمرارية سيطرة الطرف الأول وبالتالي كبث الرغبات الغريزية والبشرية ليصبح المكان، بمعناه العام، مكانا مقسما ومرتبا بشكل تعسفي تحميه معتمدة آليات العنف الهادفة لما سماه الاستعمار بشكليه التقليدي والجديد، بالتطهير التاريخي. إذن إذا لم نترك للآخر حرية تحويل الطبيعة بممارسة حقه في العمل، فإن فلسفة هيجل تفقد معناها ومبناها اللذين نادى بهما.

هذا التصور الهيجلي ترفضه التفكيكية الما بعد حداثية والتي ترى بوجوب رمي هذه الفلسفة الهيجلية في خانة الأزمات الفلسفية؛ فالاستعمار (السيد) لا يعترف بالآخر (العبد) ولا بهويته ولا بحضارته ولا بخصوصياته. وكمناهضة لهذا الاستعمار، نظر فلاسفة ما بعد الحداثة إلى الفلسفة على أنها في أزمة لذا يجب إعادة النظر في منطلقاتها ومفاهيمها.

ويتضح لنا ذلك من خلال كتابات بورديو الذي يرى أن المستعمر في شكله التقليدي والجديد مارس ويمارس العنف على المستعمر لتهميشه ونفيه. لذا فالمستعمر عمل جاهدا على إلغاء المستعمر (العبد) وبالتالي التنكر حتى للجدل الهيجلي على الرغم من مثاليته. إن هذا يعني أن جل أنصار ما بعد الحداثة قد اصطدموا بالفعل بالاستعمار (السيد) وليس بالمستعمر (العبد)، وهذا هو معنى تركيزهم على دراسة ميتافيزيقا الغرب لأنها ميتافيزيقا رفضت الاعتراف بالآخر. وهذا فرنسوا ليوتار الذي لم يعد يفسر الظاهرة باللجوء إلى نص قبلي أولي (الميتافيزيقا) وهو ما يعني النقد الواضح للفلسفة الهيجلية التي تقول بالفكرة القبلية (نهاية التاريخ) التي ستحقق بفعل الصيرورة (جدلية السيد والعبد). فهو يرفض إدراج الجزئيات تحت إطار ما يسمى بالنظريات الكبرى أو النظريات القبلية (النظرية الهيجلية مثلا)، أو تحت إطار ما يسميه هو «بالسرديات أو الحكايات الكبرى» حتى تفرض نموذجها بشكل تعسفي على واقع مجتمعات أخرى لها خصوصياتها؛ فعلى نقيض ذلك دعا إلى تعددية المعنى ونسبية الدلالات وهو التوجه الفلسفي لما بعد الحداثة.

وبطبيعة الحال، فوضع العالم المستعمر (العبد) قد لعب دورا مهما في بناء فلسفة ما بعد الحداثة؛ فمفهوم «الخصم» مثلا في فلسفة ما بعد الحداثة يعني المقاومة بشكليها التقليدي والجديد وهو مفهوم فرض نفسه داخل الدراسات الفلسفية واللسانية. فهذا المفهوم يحمل الدلالة التالية: تغير المجتمعات لا يحصل بفعل الديالكتيك الماركسي فقط، وإنما، وعلى الخصوص، بفعل «الخصم» الذي يتميز بأسلوبه الصراعي الخاص في المكان والزمان على السواء، وهذا يقتضي منا القول أن دلالة مفهوم «الخصم» كما هو وارد في ما بعد حداثة ليوتار تختلف عن مفهوم وحدة المتناقضات كما حددته الماركسية الكلاسيكية. فوحدة الأضداد

الماركسية تقتضي تقسيم المجتمع إلى طبقات : العمال والبورجوازية، لكن ليوتار يرى أن العمال لم يكونوا طبقة متجانسة وذات تصور مشترك فيما يتعلق بمعنى الوجود والعلاقات؛ ويعطينا كمثال قوله أن العمال السود في أمريكا لا يشتركون في المطالب مع العمال السود في افريقيا مثلا : فالعامل الأمريكي الأسود لا يطرح اللغة الإفريقية كهوية له، بل يطلب تنقية اللغة الإنجليزية من كل ما يمس حياته ووجوده، في الوقت الذي نجد أن العامل الأسود الإفريقي مازال يصارع من أجل إثبات هويته التي تريد الإنجليزية أوالفرنسية الإحلال محلها وبالتالي فهو يصارع تهميش اللغة والثقافة والحضارة الوطنية. فهذه الفلسفة الما بعد حداثية لدى ليوتار الذي عايش أمكنة خارج المكان الفرنسي تريد تفكيك مفهوم الطبقة، بمعناه الماركسي الكلاسيكي؛ فالواقع يتضمن الصراع بالفعل بين الطبقة العمالية والبورجوازية، إلا أنه ليس الصراع الوحيد إذ داخل الطبقة العاملة نفسها هناك صراعات واختلافات وتناقضات؛ فمثلا نجد أن المرأة العاملة مازال محكوم عليها بالتهميش، ليس من طرق البورجوازية فقط، بل ومن طرف الرجل المنتمي للطبقة العمالية نفسها علما بأن المفروض هو أن يكون متحالفا معها. فالنظريات التي تنبني على الفكر الثنائي : العمال/ البورجوازية، المرأة/ الرجل، المستعمر/ المستعمر، يقول ليوتار وبالتالي ما بعد الحداثة، تركز على العناصر المشتركة، في حين نجدها تتجاهل العناصر المتناقضة وهي مهمة في فهم الحدث التاريخي أو الاجتماعي، بل تقوم بقمع هذه التناقضات بالتأجيل أو الإنكار وهي تناقضات تعبر عن نفسها في شكل تمردات نقابية أو سياسية أو أخلاقية أو في شكل عصيان. لهذه الأسباب، فما بعد الحداثة ترى أن الثنائية الماركسية الكلاسيكية التي تتلخص في الموضوع والنقيض والتركيب لا يمكن اعتبارها القانون الوحيد لتفسير حركة التاريخ أو السير به نحو الهدف المطلوب.

إذن فهم ما بعد الحداثة، يقتضي ضرورة استحضار الدول المستعمرة (العبيد) التي بتحالفها مع الفكر التقدمي، شكلت توجه فكر جديد وأخلاقيات جديدة تعتمد الاختلاف والتعددية والعلاقات المفتوحة عوض المركزية الغربية التي تدعى أن الحقيقة لا يمكن أن توجد إلا حيث توجد الهيمنة والمركزية الغربية.

في هذا الاتجاه هاجم شينوا أتشيبي Chinna Achebe منذ الستينات أطروحة الامبريالية الداعية لما سمته «بعالمية» الغرب التي تخفى، في حقيقتها مركزية الغرب وحث المفكرين على ألا تكون أعمالهم بمثابة أداة للتعبير الفردي – كما في الغرب- بقدر ما يجب أن تكون تعبيرا عن قضايا المجتمع الإفريقي. وقد تأثر بهذا مفكروا الستينات والسبعينات مهما اختلفت ايديولوجياتهم. لهذا لسبب نشأ صراع بين المفكرين الأفارقة التي منها – الأغلبية- من دعا إلى ربط الإنتاج بالسياق الاجتماعي الإفريقي، ومنها – الأقلية- من دعا إلى ربطه «بالعالمية». لذا يقول شينوا أتشيبي في مقالة له بعنوان «النقد الكولونيالي بأنه يريد أن يصبح مفهوم «عالمي» مفهوما محضورا في كل الحوارات والنقاشات لكي لا يغزو عقول هذه الشعوب مادام مفهوما لا يعبر إلا عن مصالح المستعمر. وهذا يعني العمل على التخلص من الكولونياليزم بمختلف مستوياته التي منها الدعوة إلى «العالمية» المزيفة.

وقد طور هذا التوجه جماعة من أطلق عليهم نقاد «بوليكاجا» bolekaja كاتشينويزو Chinweizu وجيمي Jemie ومادوبويك Medubuike؛ ومفهوم «بوليكاجا» يعنى به «تعالى وقاتل» وهو مفهوم استقوه من لدى السائقين النيجيريين الذين يقودون العربات والمتنافسين بشكل شرس عن الزبائن؛ لقد كان الكولونياليزم يحددهم كشعوب تفتقر القدرة على ابتكار المعايير والقواعد التنظيمية...الخ التي تختلف عن

معاييره. لذا فهو يعتبرهم عبيدا له يتحدد وجودهم في نوع الحاجة إليهم. لهذا نهجت هذه الجماعة نهج اتشيبي فرفضوا «العالمية» على أساس أنها عبارة عن قناع يخفي مصالح المركزية الغربية وتهميش الشعوب الافريقية. كما أنهم يرون أن هذه المجتمعات الإفريقية مازالت مقيدة بهيمنة الكولونياليزم في شكليه التقليدي والحديث وتعميق استمرار التقسيم الطبقي والنخبوي؛ إنه وضع يجب مواجهته في نظر هؤلاء النقاد، مواجهة هذا الوجود الكولونيالي الذي استمر في إفريقيا المعاصرة تحت اسم الوجود الكولونيالي الجديد ؛ ومن هنا قولهم أن القضية المركزية التي على الدولة الخاضعة للاستعمارين التقليدي والجديد الالتزام بها هو الرفع من حدة ودعم فاعلية النضال الهادف إلى تحرير إفريقيا من كل أشكال الاستغلال الذي يمارسه الكولونياليزم والنيوكولونياليزم هذا من نهب الثروات المادية وحماية وتفريغ العمل السياسي لصالح التقهقر، والعمل على تشجيع التخلق الاجتماعي، بل والتخلص مما يسميه المفكر الكيني نجوجي واثيونغوه Nagugi Wa Thiongo «التخلص من كولونيالية العقل».

وبعد ذلك، انطلاقا من أعمال الزمبابوي ايمنويل نغارا E.Ngara ذو التوجه الماركسي وأعمال آخرين، بدأ يتشكل توجه يعتبر الخطاب الكولونيالي والنيوكولونيالي، كيفما كان شكله ومحتواه : ادبي أو اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي أو ثقافي، موقعا للصراع بمعنى أن «التخلص من الكولونياليزم» عملية تقتضي، وبالضرورة، استحضار العامل السياسي لممارسة الصراع في شكله الحقيقي لا الصراع المقتصر على الشكل الجمالي والفني ذو النزعة المثالية.

وعموما، فإن اهتمام الخطاب الإفريقي بالنماذج الأوربية المعاصرة لم يكن منتشرا بالشكل الذي يوجد بالهند. ويجب أن نشير إلى أن هذا الأخير

قد شدد وركز على الجوانب الشكلية، في حين نجد أن نظيره الإفريقي قد شدد على جوانب المضمون السياسي والاجتماعي، إلا أن هناك تقاطعا بينهما يتمثل في فكرة «التخلص من الكولونيالية».

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أعمال الاسترالية جوديث رايت Judith Wright قد عمقت النقاش في موضوع الكولونياليزم والنيوكولونياليزم بقولها أن هناك من يرى بوجود بيئة مادية وسياسية وتاريخية ومجتمعية وثقافية خاطئة في الوطن، وهناك من يرى أن عددا كبيرا من المستعمرين يتحركون داخله كغرباء. ويوضح لنا ذلك المفكر الكندي روبرت كرويتش الذي كان سلوكه في فترة ما يدعو الفاعلين الكنديين إلى أن يطلقوا هم أنفسهم أسماء على تجاربهم كنهج للتخلص من أسماء الكولونياليزم، إلا أن الذي اكتشفه هو أن اللغة التي استعملوها كنا نظن أنها لغته، في حين أنها لغة مكان آخر تحمل خبرة أخرى بريطانية أحيانا وأمريكية أحيانا أخرى وفرنسية أحيانا ثالثة، ذلك أن الهيمنة التي يمارسها الكولونياليزم التقليدي والكولونياليزم الجديد من طرف بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا الشمالية كانت هيمنة كلية على الشعوب التي استعمروها، لأنهم كانوا بمثابة مهندسي وسادة الشؤون الدولية، وهو وضع أصبح المهيمن وفيه اليوم هو الولايات المتحدة الأمريكية والمسيطر هو باقي الدول السابقة الذكر؛ فكل حركة أو جماعة أو طبقة أو وطن لا يؤمن بهذه الهيمنة والسيطرة فهو طرف مهمش ومقصى، وكل الأطراف القابلة للخضوع للهيمنة والسيطرة تلك فهي نفسها مهمشة لكن بشكل أقل من الطرف الأول معتمدين اللغة كأداة أساسية في ممارسة الهيمنة والسيطرة على كل الطرفين، وهو ما يجعلها وجها لوجه أمام مشكلة علاقة اللغة والواقع.

لقد سبق أن قلنا أن اللغة هي إحدى الأدوات التي يستثمرها الكولونياليزم التقليدي والحديث في اضطهاد الشعوب واستغلالهم، ولنا كمثال ما قالته المفكرة

الاسترالية في القرن التاسع عشر حيث قالت ما معناه أن وجودك كمستعمر يحتم عليك التكلم باللغة الاسترالية العامية لأن وجودك معتبر بمثابة وجود دنئ ودوني يشعر ويفكر ويعبر وفق لغة المكان الآخر، مكان المستعمر؛ لذا يقول دينيس لي Denis Lee بأنه يوجد خلف اللغة التي فرضها علينا أسيادنا الغائبون، صمت لاشك فيه، لكن لا لغة له. وتزكي المفكرة الكندية مارغريت أتوود Margaret Atwood هذا الواقع بقولها في كتابها «البقاء» 1972 أن تشكيل المواطن الكندي ليصبح «ضحية» لا يحدث فقط بواسطة الظروف والهيمنة التي تخلقها وترعاها الولايات المتحدة الأمريكية أو الظروف والهيمنة التي مارستها بريطانيا وفرنسا منذ مدة مبكرة، بل وكذلك بواسطة «اللغة»، بمعنى أن اللغة هي إحدى أهم أدوات العدو الكولونيالي التقليدي والجديد، وتتابع مبرزة المشكلة تلك بقولها أن أي مستعمر حاول الكلام بلغة وطنه فسيقتنع بأنه لا يعرفها، لذا فأيا منهم يتحدث من دون لغته يعني أن حديثه هو حديث مكان آخر، مكان الكولونيالي القديم والجديد؛ وإذا أردت أن تمارس عملية التفكير، فلن تجد أمامك سوى الصمت لأن مكانك الأصلي ليس له لغة؛ وإذا أردت أن تفكر في المستقبل، فستكتشف أنك ووطنك تفتقران المكان المميز الذي يعبر عن قضاياه بلغته لا بلغة «الآخر» العدو. إنه البحث الدؤوب للشعوب المستعمرة عن علاقة الذات بالمكان، بحث عن الهوية؛ ومن المسلمات المعروفة أن لكل فضاء أو مكان وزمان لغته وأن الفهم العلمي والصحيح للمكان ذاك يقتضي البحث فيه والتعبير عنه بلغته. فاللغة، من خلال فاعليها، يجب أن تتحمل مسؤولية تجاربها المكانية والزمانية، فإحلال لغة المحتل محلها هو وضع غير مجدي لأن كلماته لغة المحتل ذلك ومفاهيمها ومختلف رموزها وجملها هي لغة عاجزة عن فهم ووصف المكان وبشره وحيواناته وجغرافيته وأشكال

مناخه وزراعته ومواسيمه؛ ففرض لغة الكولونياليزم في شكليه التقليدي والجديد الذي له مكانه وزمانه الآخر، على مكان وزمان الشعوب المستعمرة، يعني استعبادهم وحرمانهم من حقهم في الوجود وبالتالي جريمة في حق الإنسانية التي لابد أن منطق الصيرورة سيطرحها في يوم من الأيام.

وفي نفس الاتجاه يركز الاستعمار الجديد كذلك على الهيمنة على وسائل الاتصال باعتبارها الأداة الأكثر نجاعة لممارسة اللغة هيمنتها وسيطرتها متحدة في ذلك بأداة أخرى هي القوة. بهذا أصبح الاستعمار الجديد هو «النظام» والإنسانية والديمقراطية والحقوق والحرية، في الوقت الذي يحدد فيه وجود الشعوب المستعمرة باعتبارها شعوبا تتميز بالفوضى والتخلف. فالمستعمر ذاك يرى بأن النظام - يقصد نظامه هو- هو جوهر الوجود، هو جوهر السلطة، أما الفوضى - يقصد عشوائية الشعوب المستعمرة- فهي الافتقار إلى النظام وبالتالي «فالحقيقة» أصبحت ضحية» اللغة. فاللغة التي هي تعبير عن الوجود المادي لأي مجتمع كان، بواسطتها نبني ونهيكل الواقع، فهي بهذا المعنى أداة تتضمن القوة المادية : فالذين لا يمتلكون اللغة لا يمتلكون القوة المادية مادام الواقع المرسوم في بنيتهم العقلية هو واقع ومكان وزمان الاستعمار التقليدي أو الجديد؛ ومن هنا نكون أمام السؤال الأكبر: هل أنا موجود أم غير موجود. فالكولونياليزم التقليدي والحديث عمل ويعمل وسيعمل جاهدا على تعميق الشطر الثاني من الجملة وذلك ببناء شخصية المستعمر بأسلوب يجعلها شخصية تعاني من التهجين والغموض والتذبذب والخوف والطاعة أي إنتاج وإعادة إنتاج المستعمر (التكرار حسب لغة هومي بابا). إذن فالتهميش هو جزء لا يتجزأ من هيكل الاستعمار ذاك علما أنه، بافتراض غيابه ورحيله، فإن هذا المستعمر، هذا الهامشي، سيصبح بمثابة مكون فاعل في بناء واقعه

الاجتماعي وبالتالي ستختفي بذلك المفاهيم الاستعمارية في شكلها التقليدي والحديث من قبيل العرق، الجنس، اللون، المكان، الانتماء، الدين، اللغة...الخ. وهذا يجعلنا نستحضر أعمال ولسون هاريس الذي يقول بأن معنى الواقع المستعمر يبقى مؤجلا بسبب هيمنة واقع المستعمر في شكليه؛ ومع ذلك فهو لا يعتبر المعنى ذاك مثله في ذلك مثل جاك ديريدا، صفة حتمية للغة والواقع ذاك بمعنى أن ذلك التناقض هو بمثابة القنطرة للتخلص من الاستعمار التقليدي والحديث على مستوى الانطولوجيا والإبستومولوجيا الغربيتين؛ لذا فهو يدعو، وبوعي، إلى تفكيك وتعرية المفاهيم واقتراح بدائل لها القدرة على تفعيل العالم كسيرورة حرة وهو الموقف الذي جعل البعض يصف أعمال ولسون هاريس بمثابة الأعمال التي تمثل نموذج ما بعد الكولونيالي الجديد للغة والتاريخ...الخ وفق استراتيجية التقويض والتفكيك والاستيعاب وما لذلك من آثار على تطور النظرية الما بعد كولونيالية التي تميزت بتفكيك الافتراضات الفلسفية واللغوية والاقتصادية والسياسية الاستعمارية.

لذا تطرح عملية بناء النظرية الما بعد كولونيالية بالشكل العلمي الذي هو الشكل الديالكتيكي؛ وهذا يعني أن النظرية الما بعد كولونيالية مطالبة بالابتعاد عن اللغة والمواقف الخشبية سواء الغربية منها أو النكوصية المحلية لذا، فالنظرية أو الأطروحة الما بعد كولونيالية تتقاطع وتختلف بقوة قانون الديالكتيك، مع العديد من الحركات الغربية الحديثة كبعض تيارات ما بعد الحداثة والماركسية والحركات النسائية والبيئية. وفي هذا الإطار أكد العديد من منظري ما بعد الكولونيالية عدم صواب فكرة إحلال النظريات الغربية تلك محل المحلي والخصوصي كوول سوينكا W.Soynka، وفي نفس الوقت نجد أن هناك عدم صواب فكرة أن النظرية الما بعد كولونيالية هي نظرية مستقلة عن غيرها. والحقيقة أن هذه

الأطروحات كلها هي في خدمة تطور النظرية الما بعد كولونيالية المعاصرة خصوصا. لكن القول هذا يجب أن لا ينسينا مخاطر الاستيعاب والاندماج الذي تمارسه نظرية الاستعمار الجديد خصوصا والمتمثل في إعادة إدماج النظرية ما بعد الكولونيالية مع «العالمية» التي سبق أن رأينا مبناها ومعناها في فصول سابقة؛ ومعلوم أن هذا الإدماج دعت له النظريات المعروفة بعدائها للسياسي والتاريخي كأطروحة ما بعد البنيوية، بل وما بعد الحداثة التي عملت بدورها على دمج ما بعد الكولونيالية «بالعالمية». وبصفة عامة، نجزم القول بأن النظرية الما بعد كولونيالية في القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين تتحد من خلال صراعها الحتمي مع مختلف توجهات الاستعمار الجديد، إنه الصراع الذي يميز قرننا الحالي بضراوة جعلت الاستعمار الجديد يضطر حفاظا على مصالحه، إلى تطوير أدوات وتكتيك الصراع ذاك.

بناء على ما سبق، نجد أن النظرية ما بعد الكولونيالية تطرح لنا، كأهم مكون من مكوناتها، قضية «التاريخ» الذي حددته باعتباره خصوصية حضارية لا «عالمية» استعمارية ولدينا أمثلة عن عدد من المفكرين والفلاسفة، رغم إلغائهم التاريخ وتهميشهم السياسي، ابدوا شكوكهم في القول بالتحديد الموضوعي للتأريخ كهيدجر وفوكو وليفي ستراوس... الخ مبرزين أن إعادة بناء «التاريخ» لا تستند إلا على الخطابات القصصية. وفي نفس الاتجاه، نجد هجوم الفلسفة الانلجو-سكسونية البراغماتية على الافتراضات والمفاهيم والقواعد المبني عليها الفكر التاريخي. إن إعادة بناء النظرية، كما دعا لها هؤلاء، سواء الما بعد حداثيين أو الفلسفة الأنجلو-سكسونية هو دعوة لا تعكس، في حقيقتها، مهما كان وعي معتنقيها، سوى المركزية الاستعمارية في شكلها العولمي الجديد وهو ما يعني أزمة سلطة المنظرين والحاكمين والمؤسسات المعتمدة مع

استحضار النسبية في الموضوع. مما سبق يظهر لنا أن مفاهيم «ما بعد الكولونيالية»، «ما بعد البنيوية»، «ما بعد الحداثة» هي مفاهيم غير دقيقة لأنها تغطي مجالات متناقضة على نطاق أوسع وفي نفس الآن تداخل بين ثقافات كذلك على نطاق أوسع؛ ومن مثل هذا التناقض والتداخل في نفس الآن المناقشات الأخيرة التي دارت حول ما إذا كان الصواب هو النظر إلى الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها ما بعد كولونيالية. لقد تأثر الفكر الأمريكي بنظريات جاك ديريدا ومشال فوكو التقويضية كلغة ...الخ وهو تقويض وتفكيك يعني تدمر سلطة الاستعمار الجديد وأشكاله. وأهمية ما بعد الحداثة الأوربية بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية تكمن في أنها ستمكنهم على المدى الوسيط أو الطويل من معرفة ذواتهم عوض الاعتماد على تاريخ زائف يبرر أشكال استغلال الشعوب؛ هذا وأن معظم مفكري الولايات المتحدة الأمريكية قد اتجهوا حديثا لإعادة قراءة التاريخ الأمريكي بمنهاج التفكيك للمرحلة السابقة على عمليات الحداثة وما بعد الحداثة وهو الحال الذي يعني تموقعها كذلك داخل ما بعد الكولونيالية. لذا فالأمريكي الشمالي أصبح يقبل ما بعد الكولونيالية باعتبارها جزء لا يتجزأ من التشكيلة الأمريكية وذلك مؤشر وعلامة نضج هذا المجتمع بقبوله الاختلاف والتمايز اللذين يعتبران بمثابة القوة الحافزة على الإبداع ؛ ويمكننا أن نضيف، في نفس الاتجاه مقالا للمفكر النيوزيلاندى سيمون ديورينغ Simon During يحمل عنوان «ما بعد الحداثة أم ما بعد الكولونيالية؟ » الذي يرى فيه أن أطروحات تيارات ما بعد الحداثة هي أعراض المجتمعات ما بعد الكولونيالية».

ومعلوم أن هذه الأطروحات الأوربية المعاصرة المسماة بما بعد الحداثة التي تضم تيارات كثيرة كالتفكيكية والتقويضية والابستيمية...الخ قد لقيت إقبالا كبيرا في أمريكا وغيرها لأنها تعبر عن وضعهم وطموحاتهم

كأناس سبق أن خضعوا للكولونياليزم. وكتقييم لهذا الموقف، يمكننا القول بأن هذا مؤشر على استمرارية سيطرة الاستعمار الجديد (العولمة) : فتقبل ما بعد الحداثة يحظى بنجاح كبير في حين تبقى نظريات ما بعد الكولونيالية مهمشة، بل العديد منهم يخضع لجاذبية الأطروحات الجديدة للاستعمار الجديد الغربي (العولمي) لسبب أنها أطروحات محمية وتحظى بالمصداقية على المستوى العالمي. وهكذا، فإن افتراضات ما بعد الحداثة ومناهجها المختلفة قد وجد صدى واضحا في أعمال ما بعد الكولونيالية بسبب التقاطع بين انشغالات ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة : فالأولى تركز على الخاص والمحلي وهو نفس التوجه الذي نجده لدى الثانية، ولنا كحيز مثال الفكرة التي يقول فيها ليوتارودير يدا من كون أن الحقيقة هي دائما محلية، لذا نفهم دعوتهم إلى ضرورة التركيز على المحلي.

وإذا رجعنا إلى النظرية الما بعد كولونيالية نجد أن معناها كما حدده مشال فوكو وادوارد سعيد يعني تبني منهاج محدد في التفكير وللتفكير في اللغة والحقيقة والسلطة والعلاقات التي تربط المتغيرات الثلاث : أما اللغة فهي الجهاز الذي أفرزه مكان وزمان محددين استجابة لحاجيات المكان ذاك بالضبط، أما الحقيقة فهي المعنى الناتج والمحدد بفعل القواعد التي تعمل من داخل نسق خطاب محدد، أما السلطة فهي التي تقوم بتحديد الحقيقة التي تريد؛ لذا، فالحقيقة لا توجد خارج السلطة بمعنى أن القوة هي التي تنتج «الحقيقة» وبذلك يقول مشال فوكو بأن ممارسة السلطة من غير إنتاج الحقيقة غير ممكنة. بهذا التصور، يعمل خطاب ما بعد الكولنيالية جاهدا، معتمدا مختلف أشكال النضال، من أجل الحصول على السلطة التي تقتضي إزاحة اللغة الاستعمارية التقليدية والجديدة على السواء. ففي اللغة تسكن السلطة لأنها هي شرط حصول الحقيقة التي تتوخاها السلطة تلك التي في سعيها ذاك «تحاكى» سعي الهيمنة الكولونيالية بشكليها. إن

تجنب هذا المأزق يقتضي ضبط المنهج الذي به تحدد اللغة، كإفراز مادي، وضع المجتمع لكي يتم تجاوز عملية المحاكاة الكولونيالية وإحلال محلها النظرية والممارسة اللتان يجب أن تتضمنا الاختلاف كمؤشر على مادية السلطة عوض القول بالنفي والتركيز على الحرية لا الخضوع، وعلى الإبداع لا الجمود.

وتكاد تجمع مجمل الدراسات الحديثة على أن تحديد «حقيقة» مجتمعات ما بعد الكولونيالية هو تحديد ايديولوجي كما سبق رؤية ذلك. ووجود هذه «الحقيقة» المزيفة مصدره كيفية بناء الذات التي خضعت ومازالت تخضع وستبقى تخضع، طالما أن ميزان القوى لم يتغير، لقاعدة الدونية التي يمارسها عليها الطرف المهيمن، وهكذا، فالمرء يجد نفسه خجولا أمام حقيقة مفهوم ما بعد الحداثة الذي يدعو لممارسة الوصاية والهيمنة على فكر ما بعد الكولونيالية توجيها وصياغة وتوصيات وقرارات. إن هذا النهج الكولونيالي إزاء ما بعد الكولنيالية هو أسلوب لاستمرار قمع والسيطرة على المجتمعات الكولونيالية وبالتالي فهو استعمار في شكل جديد أو توجه عالمي جديد لتعزيز الهيمنة والسلطة الغربية؛ وبطبيعة الحال، فهذا التوجه الاستعماري الجديد يعني استمرار أزمة السلطة وهذه التعرية قامت بها الأطروحة «الماركسية» التي شكلت جاذبية كبرى لمجتمعات ونظرية ما بعد الكولونيالية؛ وفي هذا المضمار لا يسعنا إلا أن نطرح الحركة النسائية وأبعادها في تجذير الحركة الما بعد الكولونيالية. فمما هو معروف أن الوضع الشمولي للنساء قد حدده الكولونياليزم في الدونية واحتلال أدنى المراتب البشرية، بل ويعتبرهن الكولونياليزم ذاك بمثابة «مستعمرات» وأن الخبرة الوحيدة التي يتميز بها هي تحمل القمع والاضطهاد معبرين عن رضاهم بذلك، كما هو الشأن بالنسبة للمجتمع ككل، بلغة القمع والاضطهاد الاستعماريين؛ فكان لابد لهذه الحركة من أن

تحدو حدو أطروحة ما بعد الكولونيالية حيث تم الاهتمام باللغة والصمت ومواجهة الأبوية، فتم الانتقال من المواقف البيولوجية التي كانت مفتونة بالعادات الانجلو-سكسونية والفرنكفونية في الستينات والسبعينات إلى تبني «الاختلاف» الذي يسير بشكل اديالكتيكي مع السياسي؛ هذه الوضعية جعلت الحركة النسوية تموقع نفسها على أنها جزء لا يتجزأ من النظرية ما بعد الكولونيالية بفعل التقاطع حول الأهداف والمواضيع والمطالب وقد ذهبت اليوم هاتان الحركتان بعيدا بالانتقال من المقاربات الأولى إلى مقاربات ضرورة إزالة القناع عن الافتراضات المزيفة وجعل الخفي منها مرئيا لتتلوها مرحلة الشروع في تفكيكها وتقويضها، فإعادة البناء.

وجدير بالذكر أن عددا من المفكرين نذكر منهم جان محمد وهومي بابا وستيفاك ومهدي عامل ادوارد سعيد وجلال العظم و...الخ قد تمكنوا من تفكيك الفكر الكولونيالي والكشف عن خفاياه وتعترية طبيعة مختلف مؤسساته المتمثلة في إخراس وإسكات وقهر الشعوب؛ وتتساءل بينيتا باري Benita Parry عن السياسة المتحكمة في العملية ككل قائلة بأنها المجال الذي به يتم تذويب التناقض بين الذات المستعمرة والذات المستعمرة وهو تذويب مصاغ بشكل مستقر في اللغة الكولونيالية باعتبارها لغة الهيمنة والسيطرة؛ إلا أنه تناقض يتضمن أيضا نقيضه وهو التحفيز على التحرر بشتى الوسائل التي منها السلاح، وتتخوف باري من النظريات ما بعد الكولونيالية التي تمارس الحياد والابتعاد عن السياسة لتنخرط في المؤامرة وتصبح هي بدورها عبارة عن مستعمر، بل أكثر من ذلك فباري ترفض حتى التوفيقية بين المستعمر والمستعمر لتدعو إلى ضرورة وضع نهاية للوجود الكولونيالي وبناء الدولة العقلانية فاضحة التوفيقية تلك الموصوفة بالابداعية والعالمية (اسبرنتو) على أنها في حقيقتها، مفهوما يعمل على تطويع وإدماج الاختلافات المحلية بوحدة مهيمنة جديدة، أو

بلغة أخرى، بجهاز كولونيالي جديد (كدراسات الكومونات...)؛ فلقد سبق أن قلنا أن الاختيار والتوجه والخبرات والافتراضات والمعنى ...الخ هي عمليات يحددها المكان والزمان وبالتالي فإبداعها وتحديدها لا يمكن أن يخرج عن سياقه، فالحدث لا يمكن أن يفهم إلا وجوديا. وهذا الطرح الما بعد كولونيالي مهم لأنه يكسر ديكتاتورية المعنى الواحد وتحريره لصالح المعنى الذي يتحدد مصدره في ديالكتيك العلائقي؛ وهذا التعدد في المعنى الذي منه الصمت هو الذي يفند الفكر والوجود المركزي الاستعماري التقليدي والجديد على السواء.

الفصل الرابع
الحداثة، ما بعد الحداثة وقضايا المكان والزمان

مقاربة مفهوم الحداثة يقتضي منا طرحه كمفهوم نشأ وترعرع في سياق تاريخي تحكمه قوانين وقواعد الاقتصاد السياسي وهما مستويين يعتبران بمثابة أحد أهم الأسس في إعادة إنتاج قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وبالتالي النظام الرأسمالي؛ وكتحديد لهذا المفهوم يرى الان تورين بأنها إحلال العالم محل الالة بمعنى أنها مفهوما يتماهى مع مفهوم العلمانية التي تؤمن بضرورة إحلال المرجعية الشخصية والذاتية محل المرجعية الدينية كقوة خارج إرادة الإنسان؛ بهذه الدلالة، فالحداثة لا ترجع إلى النصوص الدينية الإلهية التي سيطرت زمنا طويلا على الخطابات التقليدية والنصية، بل ترجع مرجعيتها إلى ديناميتها الذاتية.

لتعريف الحداثة بشكل أكثر شمولية إذن نقول أن الحداثة هي ذاك النظام العقلاني الشمولي المتفتح باستمرار على المجهول والمبنى على مركزية ذات الإنسان وحريته ومسؤوليته وهي، وفق هذا التحديد، تعتبر نظاما لا نهاية له تتنوع أشكاله في التاريخ وفق الشروط والحاجيات المادية المجتمعية. تحديد معنى الحداثة بالشكل ذاك يعني قولنا أن الفلسفات السابقة عن الحداثة الرأسمالية هي فلسفات ذات طبيعة ميتافيزيقية بفعل

بنيتها المجتمعية الإقطاعية، تؤمن بأن هناك قواعد وأنظمة مطلقة تنظم وتحكم الكون هي النظام الالهي الذي لم يترك للإنسان مجالا للاجتهاد والإبداع سوى إلزامه على اكتشاف السر ذاك بواسطة الكتب المقدسة ورسائل وأحاديث الأنبياء وبالتالي الخضوع للقوانين الميتافيزيقية تلك.

لكن الانتقال من نمط إنتاجي فيودالي إلى نمط إنتاجي رأسمالي، مهد وهيأ الشروط الضرورية للانتقال من نمط عيش خرافي وتواكلي إلى نمط عيش جديد عقلاني وحداثي. هذا التغير الذي بدأ منذ نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر لزم عنه تخلي الفكر الفلسفي عن الأطروحات الميتافيزيقية لصالح الانتقال إلى مرحلة التركيز على الكائنات البشرية وتربيتها على مبدأ الاعتماد على الذات وهي متغيرات جديدة تعني دخوله عالم الحرية والعقلانية اللذان يتناقضان وطبيعة فكر المرحلة السابقة؛ لقد تمت تصفية الحساب مع الديانة المسيحية بإصلاح لوثر المتمثل في البروتستانتية التي فصلت بين الفرد والكنيسة؛ ونظر ديكارت لهذه المرحلة الحداثية بقولته المشهورة : أنا أفكر إذن أنا موجود، وضحى غاليليو بحياته من أجلها بإحراقه لأنه عارض خرافة ثبات الأرض ومركزيتها.

لقد أصبح الكائن البشري، منذ هذه المرحلة، بفعل حاجيات اقتصاد النظام الرأسمالي الحداثي الناشئ، مضطرا، وبشكل تربوي إلى قبول فكرة أنه هو صانع التاريخ، فلم يعد له أدنى مبرر بالتمسك بالانتظارية والتواكلية وإلصاق التاريخ والنظام المجتمعي بقوى خارجية؛ لقد أصبح، في ظل هذه الحداثة مسؤولا عن وجوده وحقوقه وواجباته واختياراته وتنظيم وإعادة تنظيم زمانه ومكانه. هكذا، إذن، بدأت الحداثة بإعلانها تحرير الإنسانية من النظام الميتافيزيقي المقدس وبداية الوعي بضرورة تحقيق التقدم المشروط بالحرية والتحرر؛ لذا، يمكننا القول أن العقلانية

الفلسفية والعلمية قد تمكنت من الإطاحة بالشرعية الكنسية الدينية التي استغلت الإنسان والطبيعة زمنا طويلا، عقلانية لا تؤمن إلا بديناميتها الذاتية التي هي عبارة عن صيرورة لا بداية ولا نهاية لها.

فالحداثة حركة لا تعرف الانغلاق والقدسية بقدر ما هي نقيض ذلك علما بأن صيرورتها تحددها شروط الزمان والمكان فتراها أحيانا تسير في اتجاه التقدم وأحيانا في اتجاه التذبذب وأحيانا في اتجاه التقهقر وأحيانا في اتجاه الانغلاق؛ فما دامت طبيعتها كذلك، فهذا يعني أنها تدمر ذاتها باستمرار لتبنى وتطور الذات مادام قانون الصيرورة هو الذي يحكم ذاتها. وهذا يقودنا إلى القول بأن الحداثة منظومة ويحكمها قانون التكيف البشري العقلاني في الزمان والمكان: التجربة في الزمان والمكان، الآنا الآخر، تبنى والاقتناع بالاحتمالات والمبادرات والمخاطرات يستوي في ذلك الرجال والنساء في العالم أجمع. والقول بتواجدها في الزمان والمكان يعني تكيفها مع ما يشملانه من قوة وثروة ومتعة ومغامرة وتحولات للذات والعالم.

سبق أن قلنا أن شروط تأسيس الحداثة ترجع إلى القرن 16 حيث بداية التركيز على قدرات الإنسان الذي حل محل رجال الكنيسة والكهنوت فنادى ديكارت بقولته : لا يمكن أن يوجد الأنا إلا إذا كان يمارس عملية التفكير وإلا لا فرق بينه وبين الكائنات الأدنى؛ وهذا غاليليو الذي تمكن من اقتحام التابو الديني القائل بأن الأرض هي مركز الكون ليثبت بأنها ليست كذلك، فأحرقته الطغمة السياسية الإقطاعية المعادية للحرية مدعمة بطاقمها من رجال الدين، وهذا المصلح الديني المتنور لوثر يهاجم المبادئ الكاثوليكية ليعلن إصلاحه المشهور. هذا إضافة إلى تعدد الاكتشافات العلمية وظهور آلة الطباعة والدعوة الملحة إلى ضرورة تحرير الإنسان. لكن، وبالإجماع، تعتبر مرحلة القرن 18 مرحلة بناء الأسس الفلسفية

للحداثة وهو زمان ومكان عرف تحذير الفلسفة العقلانية التي عمل على إبداعها ونشرها فلاسفة من أمثال هلفتيوس وديدرو وفولتير ورسو ...الخ والفلسفة التجريبية التي انيط بها تأسيس جديد للفيزياء مع إسحاق نيوتن وفلسفة التدبير الإداري التي أفرزت الدولة المركزية بتطوراتها الإدارية؛ هذا دون نسيان الحركات الرومانسية على مستويي الأدب والفن.

ويرى عدد من الباحثين أن الحداثة خلال المرحلة تلك قد بقيت محكومة بقوانين وقواعد المكان والزمان التي لم تمكنها من أن ترقى إلى مستوى نمط العيش أو الوجود الحداثي، بل ظلت مجرد فكرة مجردة يحكمها التوجه الرومانسي الطامع لتحقيق فكرة التقدم والتطور اللتان تعتبران إذ ذاك بمثابة أهم ركائز الايديولوجية البورجوازية لكنها لعبت الدور المرحلي المنوط بها في التصدي لطابو الفكر الإلهي والكنسي والدعوة للرقي بالفكر البشري باعتماد قدراته الذاتية؛ هذا وقد لعبت الثورة الفرنسية دورا مهما في تفويض الأسس الكنسية والتقليدية التي تجذرت في المجتمع التقليدي، لصالح تجذير الحداثة وذلك بتأسيس الدولة البورجوازية الحديثة المسماة بالدولة المركزية الديموقراطية المبنية على أساس مشروعية الدستور واحترام حقوق الإنسان وتحفيز استمرار التطورات العلمية وتأسيس نوع جديد من تقسيم العمل، ووقوع انفجار سكاني أفرز تجمعات سكنية والتطور الملحوظ بطبيعة الحال للبنية التحتية ووسائل النقل والمواصلات. ففي هذه المرحلة أصبحت الحداثة بالفعل نمط عيش ووجود وممارسة اجتماعية بإعادتها هيكلة المكان والزمان. هذا دون أن ننسى تركيز الحداثة على أن الدولة الحديثة يجب أن تبنى على أساسيات المؤسسات القانونية وحق المواطنة والتعبير واحترام الحقوق والواجبات. وقد أفرزت المرحلة ثورة صناعية دعمت الحداثة وعملت على حمايتها وتطويرها لأنها جزء لا يتجزأ من وجودها فأصبح الفرد

يتمتع بكيانه المستقل الذي أصبح يميزه عن الحياة العامة والاجتماعية ؛ وهذا يدل على تأسيس مشروعية الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي الذي أن من أهم مميزاته التمتع بالحرية الشخصية التي تعني احترام المسؤولية وتقدير الوعي بعامل الزمن في الشغل والإنتاج والتنظيم الإداري، زمن ذو بعد خطي وتطوري يتناقض والبعدين الدائري والتكراري. فهي حداثة لم تعد تؤمن بالخرافة والتقاليد كما كان من قبل بقدر ما أصبحت تؤمن بالتاريخ وتفكر في التاريخ متوخية بذلك المعاصرة والعالمية. فالحداثة إذن هي انسلاخ عن المسلمات والتقاليد والمعتقدات والقيم والأحكام الخرافية لترسيخ ونشر نقيض ذلك الذي هو العقل ليصبح الإنسان هو القوة الوحيدة المتحكمة في الطبيعة والمجتمع وذات القدرة على الزيادة من اكتشاف القوانين المتحكمة في الطبيعة والإنسان وبالتالي الزيادة من اكتساب وممارسة حريته وكرامته. لقد أصبح العقل ذاك هو المصدر والمرجع الوحيد للفرد والفكر والقيم.

بعد توضيحنا لهذه المعطيات العامة المتعلقة بالحداثة، ننتقل إلى النظر في المفهوم ذاك في شكله العميق الذي نحدده كالتالي: الحداثة مفهوم يبنى ويفهم ويفسر وتتم أجرأته ويمارس باعتباره مفهوما تحكمه قوانين الوجود التي هي بتوضيح أكثر قوانين المكان والزمان. لا أحد يجادل أن في العصر الإقطاعي كان هناك تنظيم للزمان والمكان يعكس الممارسات الاقتصادية والسياسية والمجتمعية والثقافية؛ أما المكان فقد كان تحديده أكثر غموضا حيث أنه حدد كمكان تسكنه قوى غريبة خرافية وخيالية، أما في عصر النهضة حيث ظهور واعتماد نمط إنتاجي آخر، فقد تمت إعادة تشكيل الزمان والمكان على أساس أن المعرفة الجغرافية قد أصبحت عبارة عن سلعة ذات ثمن باهض بفعل الاستكشافات، سلعة بفعلها تحصل الأرباح، فأصبح تراكم المال والمعرفة رهين بمعرفة المكان. لقد ركز

مفكرو عصر النهضة على ضرورة السيطرة على الطبيعة لتحرير الإنسانية؛ فلم تعد الطبيعة رمزا للذات الإلهية، بقدر ما أصبحت إنجازا بشريا يشير إلى إرادة وقوة وحرية البشر. لذا استطاعوا السيطرة على المكان والزمان في أفق التأسيس لمجتمع جديد أكثر عدلا ومساواة وغنى؛ بمعنى آخر، أصبح الآخر مادة وبشرا وحيوانا، يفهم باعتباره موجودا في زمان ومكان وخصائص ومميزات. إن تحقيق مجتمع أكثر عدالة وحرية ومساواة اقتضى من مفكري عصر التنوير ضرورة التحديد والضبط العقلاني للمكان والزمان الذي منه تحديد أمكنة السلطة بمفاهيم ومفردات جديدة لها مالها وعليها ما عليها فتحدث بذلك الدولة والجماعة والفرد بناء على التحديدات المتباينة للمكان؛ أما مفهوم الزمان فتحديده بدوره عرف مشاكل نظرا لطبيعة العلاقات الاجتماعية التي هي علاقات طبقية تطرح حقوق العمال وتراكم كرأسمال. لكن الأساس هو كون أن مفكري عصر النهضة يتقاطعون حول الأهداف الإنسانية المشتركة، فالتنافس المتصاعد بين الدول، وبين الوحدات الاقتصادية، وبين هذه الأخيرة والدول أفرز الحاجة إلى ضرورة عقلنة المكان والزمان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والمعرفي سواء على مستوى الدولة الوطنية كالنقل والإدارة...الخ أو على مستوى الأمكنة المحلية كالبلديات وغيرها.

إذن يمكننا القول أن مشروع التنوير الحداثي قد تأسس إلى حدود 1848 على المسلمة المعروفة التي مؤداها أن هناك إجابة صحيحة واحدة عن كل سؤال بحيث أن السيطرة على الزمان والمكان وإحكام إدارتها مرتبط بحصولنا على الجواب ذاك. هذه المسلمة يتبناها مفكرون كفولتير وديدرو وآدم سميث وجون ستيوارت مل وسان سيمون واجست كونت...الخ؛ لكن بعد 1848 تم اكتشاف أنه ليس هناك مكان وزمان متجانسين وبالتالي ليس هناك إجابة واحدة.

ولاشك أنه بعد ثورة 1848 وصدور «البيان الشيوعي» الماركسي بدأت فكرة «حتمية التقدم» تهتز بفعل الشكوك المتزايدة في فكر عصر التنوير، فمفكروا ذاك العصر كادم سميت وسان سيمون كانوا ينطلقون من الفرضية التالية : لا تتعرض العلاقات الإقطاعية الطبقية للتفويض إلا عندما تتمكن الرأسمالية بفعل فاعلية السوق (آدم سميت) أو فكرة المجتمع [سان سيمون] كمكانين وزمانين آخرين، من الاستجابة لحاجيات المجتمع. إلا أن ماركس وانجلز رفضا هذه الفرضية التي بدا ضعفها مع تطور القرن الذي تميز بتصاعد الاستغلال الطبقي في المكان والزمان، بهذا أغنت الحركة الشيوعية مفهوم الحداثة بطرح البعد الطبقي فأصبح السؤال المطروح هو: ما القوى المؤسسة لمشروع الحداثة : البورجوازية أم الطبقة العاملة ؟ لذا فماركس وانجلز أجزما على أن النظام الرأسمالي قد سعى بكل قواه إلى خلق أممية رأسمالية على المستوى المكاني والزماني بتأسيسها ما أسمته بالسوق العالمي؛ هذا دون أن ينكرا أن للرأسمالية إيجابيات تمثلت في إعادة ضبط المكان والزمان لما فيه مصلحة الإنسانية إلا أن ذلك تطلب بالمقابل استغلال الإنسان والشعوب والطبقات وممارسة وشرعنة العنف والتدمير...الخ. هذا الفكر المتميز يفرض علينا منهاجيا طرح السؤال : كيف يتحدد تصور ماركس لطبيعة الحداثة وتطورها وبالتالي عن المكان والزمان ؟ يتكلم ماركس في كتابه «رأس المال» عن السلعة (الملبس، المسكن، المأكل...الخ) التي يحددها حسب قوله إنها «شيء سري» على أساس أنها تحتوي قيمتين اثنتين : قيمة استعمالية (تلبية الحاجيات) وقيمة تبادلية (تبادل سلعة بسلعة أخرى) أي أن الحداثة الرأسمالية بإعادة تأسيسها المكان والزمان الممثل في إعادة تأسيس الأسواق وتحديد الأسعار، حولت السلعة إلى قيمة «مالية» أو «نقدية.» ومن هنا تحددت السلعة بشكل جديد؛ فالاقتصاد المعتمد قاعدة المال، بتهديمه المكان

والزمان التقليديين، قد هدم، باللزوم المنطقي، العلاقات التقليدية القائمة على العلاقات الشخصية لصالح العلاقات غير الشخصية، لذا يقول أن المال قوة تسيطر على الزمان والمكان بحيث أن كل الذين يسيطرون على الأنشطة المالية ويحددون معانيها وأشكالها هم الذين يسيطرون ويحددون قانون اللعبة المكانية والزمانية وبالتالي هم المحظوظون والرابحون ؛ فالمال قوة تتموقع خارج المنتج ومستقلة عنه ليصبح إنتاجه غريبا عنه؛ من هنا يتشكل المكان والزمان الخفيين اللذين يخفيان العلاقة بين العمل والتبادل في الأسواق وبالتالي إخفاء العلاقات الاجتماعية الحقيقية بين مختلف السلع وهو ما سماه «بتقديس السلع». فلتبيان زيف هذه الحداثة الرأسمالية، نكون ملزمين بتوضيح العملية ككل. فعندما نقوم بعملية التبادل في السوق (المكان) كأن نبادل شيئا بشيء آخر أي مالا بسلعة ما، فإننا نخفي علاقة التبادل التي تتضمن مكان وزمان شروط وظروف العمل والعيش؛ وأحاسيس الفرح والغضب والقمع التي توجد وراء إنتاج السلعة، فبإمكاننا مثلا أن نتناول وجبة الغذاء لكن دون أن نستحضر تحديد المكان والزمان الرأسماليين أي دون أن نستحضر وضعية قهر المنتجين التي تم إخفاؤها في السلعة. يقول : « لا تبدو على خبزنا اليومي آثار الأصابع التي أنتجته» لذا. فمفهوم «التقديس السلعي»، كما تبنته الحداثة الرأسمالية في السوق، يعتمد القوى المنتجة التي هي عبارة عن مكان (جسد، مصنع...الخ) وزمان (زمن العمل، الأحاسيس، المشاعر...الخ) يتميزان بالقهر والاستغلال. لكل هذا جاءت نظرية ماركس لتفضح هذه الحداثة الرأسمالية.

إذن ففهم والعمل على تغيير أي مجتمع يقتضي طرح الحداثة باعتبارها مكانا وزمانا تسطير عليهما وتوجههما وتستثمرهما الرأسمالية، ولحصول ذلك تقوم بتجزئ الأمكنة تلك إلى أمكنة أصغر، يتحكم فيها أفراد ينتمون

لفئات مجتمعية عليا، ليتمكنوا من بيعها وشرائها وبكل حرية في السوق؛ هذا يعني أن هناك صراع طبقي وفئوي حاد بين الاستثمار الحر للمكان لما فيه خدمة الإنسانية الفردية أو الجماعية، والهيمنة عليه من خلال الملكية الفردية والدولة باعتبارها هيمنة طبقية. فالقول بتجزئ المكان للسيطرة عليه يقتضي الوقوف على مبادئ التجزئ والتشطيب تلك، فالمكان منظم من طرف سلطة اجتماعية مسيطرة، ولتغييره يجب تغيير تلك؛ السلطة باعتبارها المؤسسة المسولة عن تنظيم المكان؛ لذا اهتم مفكرو عصر التنوير بضرورة ما سموه ب»إنتاج المكان» كمكان اقتصادي وسياسي، فتم بذلك إنشاء وإصلاح الطرق ووسائل النقل والأراضي الصالحة للإنتاج والتأسيس الإداري والمرافق وهو ما أدى إلى الزيادة من الأنشطة والأرباح الاقتصادية. أما فيما يخص الجانب السياسي، فإقامة سياسة للمكان لا يمكن أن تكون منعزلة عن العلاقات المجتمعية لأنه لا معنى ولا مضمون للسياسة المكانية بدون العلاقات تلك. إلا أنه من المعروف أنه كلما تمت عملية إعادة تنظيم المكان لتجذير أهداف ديمقراطية إنسانية كلما كان ذلك بمثابة تهديد للسلطة الحاكمة المتموقعة في المكان. هكذا تمكنت الثورة الفرنسية من تحطيم الأبواب ودخول القلاع والمشي في أمكنة كانت ممنوعة...الخ، فكان الهدف هو تأسيس مكان مواز للثورة؛ لكن الذي حدث هو غير ذلك: فإخضاع هذا المشروع الديمقراطي لسلطة المال نتج عنه التسليع التدريجي للمكان وتحديد أنظمة مكانية جديدة تتميز بالقمع؛ وعلى العموم، فالمكان لا يضبط إلا من خلال إنتاج المكان: لقد جرى ضبط الأمكنة الخاصة كالسكن والطرق والأرض والجسد... الخ بالتقنين والتشريع الذي حدد حقوقا معينة ومضمونة في أمكنة معينة تولد بها حركيات اجتماعية.

أما على المستوى الاجتماعي فلقد سبق القول بأن الذين يسيطرون على

المال، يسيطرون بالضرورة على تحديد وتشكيل اللعبة الاجتماعية بمعنى أن السيطرة الايديولوجية والسياسية تستند بالضرورة على السيطرة المادية لمختلف الأنشطة سواء الشخصية منها أو الاجتماعية مما يعني أن الدلالة التي تعطى للمال والزمان والمكان لها دور كبير في استمرار سلطة سياسية ما. وهذا الطرح يدفعنا إلى طرح ثان مرتبط بالأول تحدده كالتالي: كيف تستهلك البنية المجتمعية الأنشطة ومختلف الخطابات المكانية والزمانية وتصريفها في فعلها الاجتماعي ثم متى وكيف تنتهي كقولنا : كيف تحمل الأنشطة المكانية والزمانية المضمون الطبقي في فترة تاريخية محددة ؟ بناء على ما تقدم نتساءل عن العلاقة بين المال والمكان والزمان باعتبارهم مصادر متداخلة للسلطة الاجتماعية. المال هو الذي يحدد القيمة؛ ولكن إذا ذهبنا بعيدا سنطرح السؤال: ما الذي يحدد القيمة في المقام الأول، الجواب على ذلك لا يتم إلا إذا توصلنا إلى الطريقة التي بها يتم استخدام زمن العمل الاجتماعي؛ القول هذا يقودنا إلى استنتاجين : الأول أن ترجمة العلاقات الاجتماعية إلى مال (نقد) يقود بالضرورة إلى تغيير خصائص الزمان والمكان، فمثلا تجار القرون الوسطى حددوا مقياسا للزمن يلائم طبيعة إدارة أعمالهم، واستخدام الساعات والأجراس كرمز لذهاب العمال والتجار إلى عملهم كان بمثابة بناء تصور جديد للزمن أصبح يتحكم في المجتمع. وهذا علامة عن انتصار نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي وثقافي جديد. أما الاستنتاج الثاني وهو أن السعي إلى تحقيق الأهداف المالية يحدث التحولات في خصائص زمان ومكان الحداثة. إذن لا وجود لمال مستقل عن الزمان والمكان بمعنى أن لا أرباح إلا باستخدام وتبني الحداثة كزمان ومكان؛ هكذا إذن فالتنظيم العقلاني للمكان والزمان الحداثيين هما الأساس الذي به تحصل المردودية وتتضاعف الإنتاجية، وباللزوم المنطقي، تزداد الأرباح فيزداد التغيير.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قبل ظهور السكك الحديدية والتلغراف لم تكن هناك مشاكل بين قوى الرأسمال والعمال ؛ لكن بعد ذلك، وكإفراز لمكونات الحداثة، عرفت البورجوازية مواجهات مع العمال الذين هدموا الآلات التي حلت محلهم في بريطانيا 1830 فعمدت البورجوازية تلك إلى السيطرة على المكان قصد فرض الضبط، بل واستغلت فئات من البورجوازية الصغيرة لتحقيق ذلك كقمع الثورة في باريس، بل وقمع كومونة باريس. أما على مستوى الطبقة العاملة فقد عملت بدورها على استثمار الحداثة وذلك بتأسيسها في هذه المرحلة بالذات الأممية الأولى التي تمكنت من تجميع العمال في المكان، بل وتمكنت في الستينات من تمويل ومساعدة هذه الحركات للسيطرة على المكان. لقد كان رهان هذه الأممية الأساسي هو تجميع العمال في المكان وهو المتغير الحداثي الأساس في عملية الصراع الطبقي لذا كان نضالها نضالا مكانيا سياسيا للتوسيع المنظم للقاعدة. وهذا النضال الطبقي واجهته بطبيعة الحال، قوة الحداثة البورجوازية : فنجاحه كنضال يتطلب من الطليعة استثمار الفكر والآليات الحداثية للانتقال من مكان إلى مكان للسيطرة عليه؛ وفي المقابل عمدت البورجوازية نفسها إلى استثمار الحداثة لمواجهة الطليعة بنفس الأسلوب وهو السيطرة على المكان لعرقلة الطليعة تلك بسن التشريعات وكذا قمع للعمال لإضعاف صفوفهم وتجانسهم بعزلتهم في المكان.

فهذا الاستثمار البورجوازي للمكان والزمان الحداثيين جذر مركزية الدولة التي أصبحت خطاباتها الجيو-سياسية تتميز بالذاتي والجمالي عوض القيم الاجتماعية كمصدر للشرعية. لذا نرى نفي المكان بواسطة الزمان ورجوع السياسة بمعناها الجيو-سياسي والذاتوي والجمالي بشكل قوي إلى واجهة الأحداث. لقد بدا حقا بداية القرن العشرين عكس ذلك أي نفي الزمان بواسطة المكان، فنشأت بذلك حركة حداثية حددت

موضوعها في ما هو عامي ومحلي، موضوعات تستجيب للمتطلبات والحاجيات الوظيفية الجديدة؛ فهي حركة تركز على ضرورة إعادة الاهتمام بهوية المكان المحلي متبنية أطروحة ما يسمى «بالتجريد المتنامي للمكان العام». هذا الاتجاه الذي تمكن من خلق شروط تحويل الزمان إلى مكان (الكينونة) بعدما كان هناك تغليب لتحويل المكان إلى زمان (الصيرورة) وهو التصور الذي تتبناه ما بعد الحداثة اليوم: «الحتميات المحلية» عند ليوتار، تبادل المكان عند فوكو، الاختلاف الخالص عند جاك ديريدا... الخ.

لقد ربط هذا الجانب من الحداثة العلاقة بين المكان والدلالة الاجتماعية للهوية الشخصية والجماعية على السواء وسن نهضة سياسية للنهوض بالمحلي والمنطقي والوطني؛ ولكن المحلي اكتسب الأهمية الأكثر على حساب الولاء للطبقة ليصبح المضمون والفعل السياسي مضمونا وفعلا يتميز بالمحلية. أما التيار الآخر المكون لهذا الاتجاه، فيتبنى الفكرة الهيجلية للدولة وكذا العمل على إحياء السياسات الجيو-سياسية من جديد. بهذا أعطى ماركس مكانة أعلى للزمن (للتاريخي) والعلاقات الطبقية في مواجهة المحلى، وهو على كل حال رد فعل على تصور هيجل المكاني «للدولة» الذي اعتبرها بمثابة نهاية التاريخ الغائي وتأسيس الدولة أي جعلها في المكان يعني تدمير الزمن بجعل كل الاختلافات مجرد دورات لا تحمل جديدا، دورات تسميها تارة «توازنا» وتارة أخرى «تنظيما ذاتيا»...الخ.

إذن نحن أمام اتجاهين : الواحد يدعو إلى العالمية والآخر يدعو إلى المحلية وإن كان التداخل بينهما مطروح. وعلى الرغم من ادعاء الحداثة وتركيزها على الأممية والعالمية إلا أنها لم تستطع التملص من محليتها وقوميتها كتناقض مصاحب لها وبالتالي فهي أمام اختيارين : إما أن

تعارض القوى المساندة لفكرة القومية وهي هنا قوى الطبقة المتوسطة، وإما أن تدعو للمحلية والذاتوية والعنصرية كالقول الشائع بأن هناك مدنا كبرى أصبحت هي أمكنة الحداثة والحكمة كباريز ولندن وليون ونيويورك وطوكيو؛ ومعلوم أن كلا الاختيارين لا يعطينا الحداثة المطلوبة بقدر ما أنه يعطينا استعمارا متوحشا من نوع معين لأن المشروع العالمي لحقيقة الحداثة هو الجدل بين المحلي والقومي والعالمي.

هذان التصوران للحداثة العالمية والمحلية، باعتبارهما التصوران اللذان عالجا قضية المكان والزمان، عرفا اصطداما عنيفا ترجم بحرب عالمية أولى 1918-1914 ترجمت بتقسيم أمم وإقامة امبراطوريات، حرب يرى عدد من المفكرين أنها ترجع إلى كون أن السلطة الرأسمالية فقدت صوابها بعد كثرة تبادل المراسلات والاتصالات الهاتفية والبرقيات والتعاليق الصحفية وفي نفس الوقت انهارت قدرات السياسيين والمفاوضين تحت ضغط النقاشات الماراطونية وسهر الليالي وسرعة التحركات وتسخين الصحف لموقف وغضب الشعوب وتنشيط حركية عسكرية أربكت الحركة الديبلوماسية، فكان لابد من حرب عالمية أولى. لذا رسم بيكاسو الحرب في جبهات متعددة وفي أمكنة متعددة. وهذا الانقطاع عن الماضي في اتجاه تحديث المجتمعات البشرية قادته كذلك الثورة الاشتراكية التي عرفتها أمكنة عالمية كثيرة والتي عرفت بدورها صراعات كالتي حدثت بين لينين وروزا لوكسمبورغ مثلا عن الأهداف القومية والأممية ومسألة الاشتراكية. وفي الأممية الثانية، تم التوصل إلى تجاوز الصراعات القومية لصالح طرح جديد يربط بين أهداف الحداثة وأهداف الثورة الاشتراكية والأممية، وبعد عام 1920، أصبحت الحداثة هي ذلك الصراع القوي للعالمي ضد المحلي على مستويي المكان والزمان سعيا منهم إلى إظهار قدرتهم على التغلب على المحلية والقومية معا لصالح الدفاع عن العالمية

خدمة لمصلحة الإنسانية؛ وبطبيعة اقتضى هذا تصورا جديدا للمكان والزمان.

وعلى العموم نقول أن فكر التنوير، كما سبقت الإشارة إلى ذلك كان يهدف المصلحة الإنسانية؛ لكن المشكلة التي واجهتهم هي تهيئ الشروط العملية والمصادر المالية لتحقيق الهدف ذاك. وقد تمكن الاتحاد السوفياتي بقدر ما، مع هجومه على حداثة الغرب حيث استمرار تراكم الرأسمال البورجوازي، من اعتبار أن تهيئ الشروط العملية تلك هي المحور الفعال للممارسة؛ وجاءت الحرب العالمية الثانية فعرقلت انتشار الأمكنة والأزمنة الحاملة للمشروع الحقيقي للإنسانية، فسيطرت بذلك السياسات القومية التي تحولت إلى سياسات رجعية. لقد تغير مسار الحداثة كنمط وجود إنساني للإنسانية جمعاء بمعرفة العالم الحديث حربين عالميتين قتل فيها آلاف البشر وتم استعمار شعوب كثيرة. لذا فإن هاجس الحداثة من علم وأدب وغيره الذي كان يتوخى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح العدالة والمساواة والتحرر الإنساني، تحول إلى عسكرة هذا العالم والسيطرة على البشر وهو الوضع الذي أدى إلى عرقلة وتسليع الذوات والمجتمعات البشرية.

بهذا نقول : لقد عرفت الحداثة استمرار الصراع ذاك وكان الغلبة فيه على المكان هي دائما للبورجوازية دام حتى عشية الحرب العالمية الأولى حيث انشقت الأممية الثانية بسبب : هل الولاء يجب أن يكون لمصلحة الوطن (المكان) أم يجب أن يكون لمصلحة الطبقة العاملة (الزمن)؛ وانتصار البورجوازية جعل العمال يقعون في فخ التقاتل ضد بعضهم البعض في ساحة الحرب التي عرفت في التاريخ بحرب البورجوازية. إلا أن التاريخ أبرز لنا، أن حركات الطبقة العمالية لها من القدرة الحداثية ما يجعلها قادرة على احتلال المكان وتنظيمه، لكن ليس لها القدرة على تدبيره

وإدارته: السلطة الوطنية في باريس القرن 19 لم تستطع تحديد استراتيجية مكانية لتدبير وإدارة التراب الوطني؛ إضراب سياتل عام 1918 : تمكنت الطبقة العاملة من السيطرة على المدينة لمدة أسبوع فقط بسبب إدارتها الصراع، ولنا أمثلة أخرى كانتفاضة سان بطرسبورغ (1905) وانتفاضة فلينت (1933)، انتفاضات عدد من المدن الأمريكية في الستينات لكنها فشلت بسبب الضعف في الإدارة. وقد تبنت الطبقة الحاكمة سياستها الحداثية لضبط هذا الوضع؛ كان تركيزها على ضبط الأمكنة التي تديرها البورجوازية وتهميش الأمكنة التي تحظى فيها الحركات المعارضة بالأغلبية. بناء على هذه القاعدة، منعت فرنسا العاصمة باريز من التمتع بأية سلطة ذاتية إلى أن تمكنت من برجزة المدينة (المكان) بشكل شبه كامل لتصبح مكانا لسياسات جاك شيراك اليمينية. ونفس الأسلوب مارسته تاتشر عندما أقدمت على إلغاء السلطات المحلية الكبرى كمجلس مدينة لندن الذي كان يديره اليسار الماركسي بين عامي 1985-1981؛ بل التصور نفسه ترجم في شكل تقليص السلطات البلدية والمدينية في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء ما عرف «بالمرحلة التقدمية» التي عرفت ظهور الاشتراكية المحلية في أمكنة أمريكية كثيرة وهو الوضع الذي جعل كبار الرأسمالية يدعون ويحصلون على تأييد قيام سلطات فدرالية واسعة؛ لذا يرى بعض المفكرين كهنري لوفيفر بأن شكل الصراع هو صراع طبقي يجري بأشكال مختلفة في المكان، ولا جدال في ذلك إذا قلنا أن التاريخ المعروف للاستعمار واللامبرالية والتنمية اللامتكافئة جغرافيا والصراعات الجيو-سياسية ليست سوى دلالة للصراع الطبقي ذاك داخل بنية النظام الرأسمالي.

هكذا إذن فإن عمليات تراكم الرأسمال تعمل وباستمرار على تفكيك السلطات الاجتماعية بإعادتها هيكلة المكان وفق الشكل الحداثي

الرأسمالي الآمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الصراع الطبقي لإعادة الهيكلة الحداثية الرأسمالية للسلطة الاجتماعية هو في نفس الآن وباللزوم المنطقي صراع لإعادة تنظيم المكان. وعلى العموم فللرأسمالية القدرة على السيطرة على المكان والزمان حتى وإن تمكنت الحركات النقيضة من السيطرة على ذلك لفترة معينة تكون في الغالب مؤقتة مادام للرأسمال القدرة على إدارة السيطرة في أمكنة مختلفة في العالم وفي إطار الزمان العالمي للرأسمالية. لذا فالممارسات المكانية والزمانية هي ممارسات ذات مضمون طبقي، وبالتالي ففيها يكمن الصراع بمختلف أشكاله.

أما على المستوى الثقافي فقد تم تسجيل ظهور الحداثة كقوة دافعة تبنت المعنى التنويري للزمن (الزمن الذي يتجه إلى الأمام) في مقابل الزمن الثابت الذي هو الزمن التقليدي والرجعي والمتخلف. وقد انتشر بعد 1948 مفهوم الزمن الحداثي هذا باعتباره مفهوما تقدميا هادفا تحقيق ما سماه ب»الزمن البديل» يسير في اتجاه التأسيس لتوازن مكونات المجتمع. ولا ريب في أن الاكتشافات والابتكارات البشرية منذ تأسيس الحداثة كالسيارة والتلغراف والهاتف والدراجة والطائرة والسينما هي ابتكارات قد أفرزت أنماطا جديدة ومعاني فكرية جديدة حول دلالة المكان والزمان الحداثيين؛ ومما تجدر الإشارة إليه أن المكان إلى حدود قبيل الحرب العالمية الأولى، يتميز بكونه حسا مشتركا وممارسة اجتماعية محددة وسلطة سياسية محددة على مستوى الخطاب اليومي والمجرد على السواء باعتباره عاملا وسطا للتواصل؛ وفي هذه الفترة بالذات تم تجاوز المكان الأوقليدي الذي كان بمثابة مرجعية لمنظومتنا الثقافية حيث حل محله المكان المتعدد أو اللاأوقليدي، لذا يقول أحد المفكرين الرائدين للمنظورية عام 1910 أن عدد الأمكنة الموجودة في الواقع يزيد أو ينقص بعدد مقارباتنا وهي تصورات فلسفية زعزعت المكان المتجانس والمطلق

للعقلانية وهو ارتباك ثقافي واجتماعي عرفته الفترة تلك. إن ما لا يمكن نكرانه هو أن التغيرات التي عرفها المكان والزمان الحداثيين إلى ذلك الحين قد أدت إلى التوحد بين الكائنات البشرية التي كانت فيما سبق منعزلة عن بعضها البعض ؛ إلا أنه توحد لم يحمل في داخله الآمان بقدر ما كان يحمل أيضا القلق. فكيف يمكن إذن النظر إلى هذا التغيير الحداثي الغامض والمتناقض في نفس الآن ؟

للتوضيح نطرح اتجاهين في الموضوع، الواحد يشدد على الوحدة والثاني يشدد على الاختلاف. فالتصور المعرفي الأول يرى أن المكان النسبي والمقسم لا وجود «لحقيقته» وهو التصور الذي يعني السير في اتجاه فلسفة التنوير الداعية إلى المكان الكوني وكذا التحرير الإنساني الشامل باعتماد مختلف أدوات التواصل والتركيب والسبك وإعادة السبك المجتمعي؛ إلا أن ذلك استثمر لخدمة مصلحة مجموعة ضيقة تملك رأس المال لا التحرير الإنساني. لذا دعت جماعة ألمانية عام 1911 إلى تأسيس ما سمته ب»مكتب دولي» بهدف توحيد مجموع الاتجاهات الصاعدة ذات التوجه الإنساني لا مكان استثمار الطاقة الإنسانية والإبداعية بشكل أكبر. بهذه العقلنة والتنظيم المحكم، يمكن للزمان والمكان الحداثيين أن يغتنيا وفي الاتجاه الصحيح وبالتالي لأمكنة كالجسد والعقل والوعي والحياة الداخلية والنفسية أن تتخلص بالتدريج من أشكال القمع. لكن الحداثة لم تكن فقط سجينة التخطيط، بل تعدته إلى دلالات جديدة (النسبية والمنظورية) في إنتاج المكان وإعادة تنظيم الزمان. هذه خطوة جديدة سماها البعض بالحداثة المستمرة التي حملت معها بطبيعة الحال إجراءات جديدة وأسست للغة جديدة؛ هذه الحداثة ركزت على الوظيفة والفعالية التي أصبحت الموضوع الأساسي وبالتالي أصبح لزاما على العقلانية المكانية إعادة تنظيم العالم الخارجي بالكيفية التي تستجمع ممارسة الحرية وكرامة الإنسان؛ كما تم

التركيز كذلك على آلية اللغة وتنقيتها من الشوائب في كل المجالات سواء في الأدب أو الفنون التشكيلية أو العمارة أو الموسيقى...الخ. إلا أن السؤال المطروح هو: ما العوامل التي أدت إلى هذا النوع من الاستجابة الفكرية ؟ يرى البعض (مثلا غرترود شتاين، فرناند ليجيه وهو رسام تكعيبي فرنسي) إن المجتمع عام 1913 أصبح أكثر تجزيئا وتشطيبا وأكثر سرعة بالمقارنة مع الأزمنة السابقة، لذا أصبح من الضروري التفكير بشكل يتماشى ويستجيب لمتطلبات المرحلة أي الخضوع لفعل الزمان والمكان. أما التفسير الآخر فيرى أنه كلما ازدادت أهمية وحدة المكان ازدادت أهمية خصائص أجزائه (الهوية الاجتماعية، الفعل الاجتماعي ...الخ).

بناء وانطلاقا مما سبق، أن الحداثة بمكونيها المكان والزمان، قد عاشت وعانت منذ 1848 من الصراع والتناقض معتمدة أساليب ومناهج بناءة بمعنى أن استحضارها يعني أننا أمام فكرة الصراع والتناقض بين «الوجود» و»الصيرورة»؛ إلا أن الصراع ذاك قد انفلت عن مساره بفعل تدخل وقوة المال والربح وتراكم الرأسمال وتدخل الدولة القوية في تحديد الأطر المرجعية التي منها الأطر الاقتصادية والسياسية والثقافية مما مكن الرأسمالية من تحديد المكان والزمان كما تريد ولم يبق للطليعة، على الأقل على المستويين السياسي والفني، سوى مستقبل تشكل الرأسمال الوهي ومناقشات تحديد المكان والزمان النقيضين.

إذا كان للمكان والزمان أثر كبير في ميلاد الحداثة وإحلال بعضها محل البعض حسب نسبة القوة، فإن ذلك يمكننا من القول من أن ما بعد الحداثة هو توجه تأسس بناء على انتقاد وأزمة مكان وزمان الحداثة بتأسيسها مكانا وزمانا جديدين؛ وبصيغة أخرى يمكننا طرح السؤال : كيف تغيرت دلالات واستعمالات المكان والزمان وتحولت من المرحلة الفوردية (الحداثة) إلى مرحلة التراكم المرن (ما بعد الحداثة) ؟

من المسلمات المعروفة أنه كلما كانت هناك أزمة عالمية، يعمد الرأسمال المالي إلى إحدى النهجين : فهو إما أن يتبنى نهج الاقتصاد الشديد التوحش أو نهج الاندماجات السريعة، وكلا النهجين يتميز بانعدام الرحمة وفنية الأسعار المرتفعة وهو وضع أفرز ثروات كما أنه أفرز صدمة أكتوبر 1987 التي حاول معالجتها بخلق شروط وجود موجة جديدة من التضخم السلعي الذي غزا به الأسواق منذ 1989 تقريبا. والوضع في مجمله ذاك أدى وباللزوم إلى إعادة جدولة الديون بعدما ارتفعت بشكل كبير على الرغم مما تمثله إعادة الجدولة تلك من تأثيرات سلبية على رأسمالية القرن الواحد والعشرين الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن الأزمة الاقتصادية تطرح نفسها. لكل هذا نجد أبناك الولايات المتحدة الأمريكية قد حذفت من جدول أعمالها ما سمته بالقروض السيئة من جهة وتسجيل عجز الحكومات عن الوفاء بالتزامات تسديد ديونها؛ هذا على المستوى الاقتصادي، أما على المستوى الفلسفي، فقد حدث تداخل بين الفلسفة البرغماتية الأمريكية التي طغت من جديد وما بعد الماركسية وما بعد البنيوية التي غزت باريس عام 1968 الذي ترجم إلى ما أصبح يسمى اليوم في الفكر الفلسفي ب»موجة الغضب العارم ضد الإنسانية وعظمة التنوير». وقد تجسد هذا التداخل في إدانة العقل والتكنولوجيا والعلم وعدم قدرتهم على تحرير الإنسان. لذا نجد الأهمية الكبرى التي أعطيت اليوم للبابا في ما بعد الحداثة القائل بفكرة أن الليبرالية والماركسية لم يعودا فلسفة المستقبل بقدر ما أصبحتا فلسفتان تنتميان للماضي الذي تجاوزه الزمن؛ فهذه الفلسفة الجديدة ترى أن الحداثة قد تمكنت فعلا من تحرير الإنسان من قيود الجماعة والتقاليد إلا أن أحد سلبياتها في رأي هذه الفلسفة الجديدة يكمن في تركيزها على الذات بمعزل عن الله وهو التصور الذي أدى في نظرها إلى جعل العقل أداة تفتقر إلى الهدف.

فالفلسفة الجديدة الممثلة خصوصا في المشروع اللاهوتي ما بعد الحداثي تتحدد إذن في إعادة الاعتبار للذات الإلهية دون تجاهل قدرات وإمكانات العقل؛ فهذا ليوتار مثلا يحدد مفهومه للعدالة في شكلها الخالص بمعنى اللجوء إلى الكليات الخالصة التي ما هي سوى الإطلاقية الإلهية؛ وفي الاتجاه الآخر، لكنه يتقاطع مع السابق في جوانب معينة، نجد هيليس ميلر Hillis Miller ينادى بالرجوع إلى الواقع (الوضعية) وإلى مبادئ العقل والعدالة (الليبرالية الإنسانية) وإلى البنية التاريخية (المادية التاريخية) ومبادئ السامية (اللاهوت)؛ وداخل هذه الأطروحات نجد تيارات كثيرة : فجمي جاكسون تمكن من استقطاب عدد من الحركات كان بينها عداء في الولايات المتحدة الأمريكية بفعل تبنيه فلسفة موحدة تتحدث لغة الواقع التي هي بالكاد اللغة الطبقية أو الواقع الطبقي كعامل مشترك بين كل تلك الفئات الاجتماعية. كذلك بدأ قادة الاتحادات النقابية والمهنية يدركون أن دعم الباترونا لم يعد عملا عادلا وأن التوزيع المكاني للإنتاج أو لتقسيم العمل لم يعد دائما في صالح الرأسماليين (إضرابات العمال في بلجيكا وفرنسا وألمانيا كمثال)، هناك أيضا ظهور ناشطين بيئيين، هناك التنديد بالحروب العنصرية والعرقية وبالجوع في مناطق عدة، هناك أيضا بدايات رفض التطور اللامتكافئ جغرافيا، هناك الصراعات التي تجرى في منطقة الشرق الأوسط...الخ؛ كل هذا يعني أن واقع ما بعد الحداثة قد دخل مرحلة تطور جديدة.

في ظل هذه المتغيرات عرفت ما بعد الحداثة تزامن ظهور التراكم المرن مع التطور السريع للتقنيات الجديدة التي عرفها قطاع الإنتاج من آلات إلكترونية وتنظيمات تهدف انخفاض زمن الربح في قطاعات عديدة كالإلكترونيات والسيارات واللباس...إلخ. ومن هنا تكمن أهمية المكان والزمان عصر ما بعد الحداثة. ومعلوم أن المنطق الاقتصادي، كما سبق

القول، يقتضي أن تسريع زمن الربح والإنتاج يجب أن يصاحب، وبشكل موازٍ، بتسريع التبادل والاستهلاك على السواء. ولتحقيق هذه العملية، تم اعتماد أنظمة الاتصال والمعلوميات وعقلنة أساليب وتقنيات توزيع السلع بناء على قوانين نظام السوق: فالصراف الآلي مثلا يعتبر من أهم الابتكارات التي ساعدت على تسريع حركية رأس المال كما أنه تم اعتماد تسريح الخدمات والأسواق التجارية الإلكترونية على النحو الذي أصبح ينظر فيه على أن الأربع وعشرون ساعة أصبح بمثابة وقت طويل جدا. من أهم نتائج هذا التسريع التركيز على الراهنية كتقنيات الإنتاج وسرعة تغيير موضات اللباس والأفكار والقيم : الواجبات الغذائية الآنية والسريعة، السلع الجاهزة للاستعمال الفوري كالكؤوس والصحون والسكاكين... الخ. لذا نرى أنه إذا قال الفين توفلر Alvin Toffler بأن المجتمع الراهن هو مجتمع «رمي كل شيء» فإننا نرى أن الراهنية تلك بقدر ما تعني رمي السلع المستهلكة فإنها تعني كذلك رمي القيم وأنماط من العيش وطلاقا لعادة الالفة مع الأزمنة والأمكنة؛ لذا فالفرد اليوم أصبحت له جاهزية التكيف مع هذه السرعة في تحرك المكان والزمان على السواء بتقبله الجديد المهدد بالزوال في أية لحظة؛ هذا الجديد الذي يخلق بدوره راهنية مكانية وزمانية أفضلية المكان وسرعة زمان الربح للرأسمال لا ترحم.

إزاء هذا الوضع ترى ما بعد الحداثة أننا أمام حلين لا ثالث لهما : إما التكيف السريع وإما الموت البطئ فهي ترى أنه في الحالة الأولى يتم اعتماد التخطيط قصير المدى والبحث الدائم عن الطرق الفنية التي تمكن من الحصول على ربح سريع ووفق زمن قصير وفي أي مكان. وهذا هو نهج الولايات المتحدة راهنا مع تبني أسلوب الاندماجات وضم الشركات. إننا أمام نظام جديد من العلامات والأشكال والرموز، نظام يشكل واقع ما بعد الحداثة والذي تمكن مقاربته من زوايا متعددة أصبح

للإعلام والإعلان الدور الهام في تطعيمها كنظام رأسمالي وذلك باستثمار الثالوث التالي : المال، الجنس، السلطة خصوصا وأن الصورة المستثمرة للثالوث ذاك أصبحت تحظى بمكانة هامة سواء في المكان أو في الزمان الرأسماليين؛ هذا دون أن ننسى استثمار الصورة تلك من طرف الشركات الكبرى ومحترفي السياسة لإضفاء المشروعية السياسية على احتكارهم للسيطرة والاستخدام الديبلوماسي للقوة. لقد أصبح الإعلام يحتل مكانة هامة في مجال التنافس والتنافسية بتلميع السلع والأسعار وإضفاء قيم الاحترام والمصداقية والنوعية عليها.

لا أحد ينكر الأهمية التي تعطيها ما بعد الحداثة للإعلام كالصورة والإشارة ...الخ لما لذلك من خدمات تسير في مصلحة البورجوازية. لقد أصبحت الصورة اليوم عملية ابتكار بحيث أن هندستها تحدد وفق طبيعة المكان والزمان : فكلما كانت أجمل وأليق كلما كان تسويقها أكثر وأربح ؛ وهذا الوضع هو ما أصبح يعبر عنه اليوم في ما بعد الحداثة ب»التزييف» الذي حدد معناه في الحالة التي تصل فيها مطابقة النسخة للأصل درجة لا تكاد تلمس فيها الاختلاف بين الطرفين وهي العملية التي أصبحت تكتسي اليوم، نظرا لتوفر التقنيات الحديثة، سهولة كبيرة؛ بل تمكنت الصورة من غزو الحقل السياسي باستثمارها كمكان وكزمان من طرف الفاعلين السياسيين كلما أرادوا بناء الهوية السياسية؛ بل أخذ التزييف بعدا أكثر من ذلك بحيث أنه أصبح بالإمكان باعتماد مواد حديثة نسخ مشاهد قديمة وبدرجة تقنية أعلى من الأصل الذي يصبح بفعل الدقة تلك، موضع شك. وهكذا أصبح بإمكان ما بعد الحداثة استعادة صور الماضي بالشكل الذي تريد على شاشات التلفزات وتحويله إلى مادة مزيفة تأخذ شكل أحداث أو مشاهد أو أبنية...الخ بشكل يصعب تمييزه عن الأصل. على العموم، فصناعة إنتاج الصورة وتسويقها يهدف ويطمح إلى تسريع زمن الأرباح

في ظرف وجيز يمكن أن تكتسب فيه، في المكان، السمعة أو تفتقدها مع استحضار سلطة المال التي لا حدود لها وكذا استحضار الثقافة الجماهيرية في إنتاج الصورة تلك فهذه؛ الصناعة هي التي تنتج الموضات والموديلات وما هو آني أو آيل للزوال. لذا نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الكبرى التي تقود عملية تسريع الصورة وبإيقاع اربك وأزم المنطق التفسيري الذي لم تعد له قدرة المتابعة والفهم والهضم خصوصا على مستوى الزمان؛ لقد أصبح هناك التركيز على النتائج عوض البحث عن الأسباب والتركيز على السطح الزمني بدل الاهتمام بعمقه. في هذه الشروط ظهرت وازدهرت تيارات ما بعد الحداثة كالتفكيكية وغيرها مادمنا أننا قد أصبحنا في مكان وزمان يستحيل فيه الحفاظ على الاستمرارية والديمومة لصالح الآني والمتشظي؛ وهذا هو حال الرواية والتفلسف والشغل والمعمار والموسيقى...الخ؛ فعلى مستوى جميع هذه المجالات أصبحت عملية مواجهة تحدي هذا التسريع مطلوبة، تسريع زمن الربح وتراجع الزمن والقيم التقليدية. فهذا التشظي والمؤقت والزائل وغير الآمن هو ميزة عصر ما بعد الحداثة. لذا نرى أنه كلما ازدادت حدة التشظي والزوال كلما ازدادت الحاجة في الهامش، إلى اكتشاف النقيض الذي هو الحقيقة الثابتة؛ وهذا هو ما يفسر لنا الصحوة الدينية منذ نهاية الستينات وكذا الاهتمام الملحوظ بالعلاقات الأولية كالعلاقات العائلية والأسرية والجماعة لما لها من قيم ذات الاستقرار والديمومة في عالم متغير.

أما المكان الما بعد حداثي فقد عرف هو بدوره تغيرات يمكن وصفها بالعنيفة فأصبح للشركة مثلا أكثر من موقع وكذا انتشار المواد التلفزيونية في أكثر من مكان، فأصبحنا بذلك نشاهد سلسلة من الأحداث في كل مكان كالألعاب الألمبية أو كأس العالم، أو محاكمة سياسية...الخ. بهذا أصبحنا

أمام استعمال سريع للمكان الذي بدأ يواجه الزمن وهو ما يسمى «بالقرية الصغيرة» أو «القرية الكونية». وتجدر الإشارة إلى أن السيطرة على المكان تعني إدارة الصراع الطبقي والتحكم فيه؛ فالسيطرة تلك أصبحت تفرض تسريع المهارات وتحديدها لدى الطبقة العاملة مع تبني الحركية المكانية (الجغرافية) واللامركزية وتهريب رؤوس الأموال وتحويل المصانع الصناعية من منطقة إلى أخرى والإصرار على تدمير طبقة العمال التقليديين وبالتالي شل قوة النقابات المنظمة تقليديا في المصانع خصوصا الكبيرة منها؛ كل هذا كان بمثابة توليد وتطعيم للتحولات المكانية في ظل شرط التراكم المرن. لقد أصبح التفاضل المكاني المحدد بضبط القوى العاملة ونوعيتها يأخذ أهمية كبرى في رسم الاستراتيجيات المكانية للشركات ؛ بل ولأجل ذلك يمكن أن تتأسس مجموعات صناعية على الرغم من ضعفها نظرا لاعتمادها أرضية تكون متوفرة سابقا تتمثل في المهارات والموارد؛ ولنا كمثال «إيطاليا الثالثة» (إميليا رومانا) التي تكونت بناء على مزيج من المشروع التعاوني والعمل الحرفي والإدارات المحلية الشيوعية الهادفة إلى تقوية العمالة؛ بهذا المزيج تمكنت من التسويق الناجح لمنتوجاتها وبشكل تنافسي على المستوى العالمي؛ وتبنت بعض المدن العالمية الكبرى أنظمة العمل البطريركية التي حققت نجاحا كبيرا في جنوب شرق آسيا...الخ، وتختلف حيثيات كل حالة عن الأخرى وبالتالي أهمية فردية هذا المكان الجغرافي عن الآخر أو عن الذي سبقه، لكنها تتقاطع كلها حول ضرورة انهيار حواجز المكان (الجغرافيا). هذا على مستوى المكان الما بعد حداثي المرتبط بقضايا العمل والعمال. لكن هناك أيضا جانب آخر من جوانب المكان الما بعد حداثي، جانب تنظيمي مكاني آخر اكتسى طابع الهيمنة : فأهمية المعلومات والاتصالات السريعة أفرزت ما يسمى «بالمدن الدولية» في القطاعين المالي والمؤسساتي

وهي مدن جد مجهزة بشبكات الاتصالات من مطارات وخدمات مالية وتجارية، وقانونية وبنى تحتية فأصبحنا أمام نظام مديني كوني : استثمار المحلي ذو التكاليف المنخفضة وكذا استغلال تغيير الأذواق بإنتاج سلع في المستطاع وتصاميم مرنة، وانخراط النخب المحلية والحاكمة في نظام التراكم المرن ذاك. فهذه الخصائص المكانية مابعد الحداثية أصبحت أكثر انجذابا للرأسماليين كلما تعلق الأمر بانخفاض التكاليف المتعلقة بالبنية التحتية وكلما تمكنت في نفس الآن النخب المحلية من ضبط قوى العمل وخلق شروط وجود المهارات وخفض السياسة الضريبية ...الخ. وهذا يدخل في الخصائص التفاضلية للمكان : التفاضل بين الموقع والمنطقة والمدينة والدولة. إذن نصل إلى الفكرة الأساسية المتمثلة في كون أنه بقدر ما تصبح الحواجز المكانية غير ذات اعتبار بقدر ما يصبح للمواقع الاعتبار في جذب رأس المال وهي العملية التي أفرزت التشرذم وعدم الاطمئنان والتطور السريع والآني من خلال اقتصاد المكان الكوني، ولا نترك الفرصة تفوتنا للقول بأن هذه التغيرات السريعة طرحت من جديد الصراع بين المركزية واللامركزية داخل النظام الرأسمالي.

وهناك أسئلة أخرى تحملها ما بعد الحداثة تتعلق بكيفية تحديد «القيمة» والشكل الذي يجب أن يكون عليه «المال» والدلالات المختلفة التي يجب أن يتضمنها المال في أشكاله المختلفة. وهكذا فقد عرف العالم منذ 1973 ضعف القيمة المادية للمال كقولنا أنه لم يعد مقيما بالمعادن الثمينة التي أصبحت هي نفسها شكلا من أشكال المال؛ لذا فالعالم، ولأول مرة، يعرف أشكالا مالية غير مادية أي مالا حسابيا يترجم كميا في شكل أرقام وهي قيم يمكن أن تزيد أو تنقص بفعل التغيرات أو التحولات السريعة في الزمان. ومن هنا تكون قضية تبنينا عملة ما مرتبط بالمكان الذي لنا فيه الثقة على مستوى التنافس الاقتصادي، بل وعلى مستوى السلطة التي كلما

شجعت مرونة التراكم الرأسمالي كلما أصبحت هي نفسها خاضعة لإيقاع التحول السريع؛ وهذا يعني أن عزل النظام المالي على ما بعد الحداثة، عن كل من الإنتاج الفعلي والقاعدة النقدية، معناه فقدان مصداقية الآليات التي بها تحدد القيمة.

أما قولنا بهيمنة الزمان على المكان فمعنى ذلك أنه أدى إلى إعادة تركيب السلعة باعتبارها الإنتاج اليومي. في هذا الزمان الما بعد حداثي، نسجل دوام إعادة تركيب وتنظيم أنماط الأطعمة المحلية (المكان) لتصبح سلعا أو أطعمة عالمية كونية: لقد كانت أشكال من المأكولات لا توجد إلا في المدن الكبرى كباريز ولندن وطوكيو وبون وواشنطن...الخ أما اليوم فقد أصبحنا نجد في نفس السوق المأكولات تلك كما تحضرها فرنسا وانجلترا واليابان وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية...الخ أي أن تواجد هذه المأكولات المحلية جنبا إلى جنب بالسوق جعل أثمنتها تصبح أرخص فأرخص؛ ونفس الشيء نقوله عن المأكولات الأخرى التي كانت مأكولات النخبة والتي أصبحت مأكولات عادية مع استثناء أن المأكولات النادرة تصدر راهنا إلى أسواق متباعدة وبأسعار مرتفعة لا تتكيف إلا مع الزمان والمكان الما بعد حداثيين والمحددين. لذلك كما يقول بعض الباحثين، لقد أصبحنا نجد الافوكادوا الكاليفورني والبصلة الكاميرونية والبطاطيس الشمال افريقية والعنب الاسباني...الخ جنبا إلى جنب في أي سوبرمارشي وهو وضع لزم عنه تنوع في أذواق المطبخ وخصوصا إذا استحضرنا حركة الهجرة التي تحمل معها أدوات مطابخها التي ستترجم إلى ثقافات أخرى في أشكال تركيبية. لقد أصبح المكان والزمان المابعد حداثيين عبارة عن سوق للسلع على المستوى العالمي : الهمبورغ السريع التهيئ، البيتزا الايطالية، الأطباق اليابانية والصينية، الكسكس العربي الإسلامي بمعنى أن هذا المطبخ العالمي قد أصبح متواجدا في المكان الواحد؛

بل إن تعقيدات العالم ككل قد أصبحت تعرض على شاشة التلفزيون كمكان واحد أينما وجدت، ونفس الشيء نجده على مستوى الموسيقى والسينما حيث طغيان الصورة بالمعنى المابعد حداثي التي حددناها في كونها صورة مزيفة تمكنت من الطغيان على الحياة اليومية التي تعرف نشر أنواع مختلفة من السلع وإخفاء مميزات السلعة الأصل وأساليب إنتاجها والعلاقات الاجتماعية التي تتضمنها؛ لقد أصبحت الصورة المزيفة هي الصورة الحقيقية، لذا اعتبر جون بودريارد في كتابه : «امريكا» الصادر عن غراسيه 1986 الولايات المتحدة الأمريكية كشاشة تلفزية : السينما في كل مكان، أفلامها المتقنة تتكرر في كل مكان، وتصوير الأمكنة بطرق خاصة ومدروسة للاستغلال بشكل أنجع كقولنا مثلا أن الأمكنة التاريخية تستغل لإقامة الطعام أو الازياء ...الخ. إنه عالم زائف يعمل على التنظيم الزائف للمكان الزمان معا بمعنى أن الفرد أصبح يعيش المراحل المختلفة والثقافات المختلفة، ليحصل بذلك اختفاء التقيد بالحاضر وبالمحلي لصالح الانتقائية تلك، مراحل وثقافات توجد في أمكنة مشتتة الرابط بينها ضعيف جدا مما يعني تهديد هذا «الآخر» الذي تتكلم عنه ما بعد الحداثة، بالزوال والانقراض التدريجي. والفكرة هذه نجدها في روايات ما بعد الحداثة: فقدان أبطال الروايات الإحساس بالمكان، أبطال يسيطر عليهم عدم الآمان والدهشة والتساؤل بشكل انطولوجي من قبيل : ما معنى المكان (العالم) الذي نوجد فيه ؟ لماذا نجد الأمكنة متراصة بعضها فوق بعض وفي انهيار تدريجي كما هو الشأن بالنسبة للسلع في السوبرمارشي.

وتصميم هذا المكان والزمان الما بعد حداثيين أدى إلى نتيجتين : الأولى أن ما يسمى بالتغيرات التي تعرض علنيا في الكتب والشاشات التلفزية واللوحات الفنية...الخ ما هي في حقيقة الأمر سوى عبارة عن سلسلة من الصور الزائفة كالهروبية والإحساس بالتشظي والتمزق

واللجوء إلى الخيال، وبذلك يقول المفكر شارل جينكس Cherlos Jenkes في كتابه «لغة ما بعد الحداثة» الصادر عن لندن 1984 ما مضمونه أن هذه هي الحياة التي فرض علينا أن نعيشها : شخصيات ممزقة تبحث عن الفرار إلى مكان أو واقع آخر، وفي الجهة الأخرى نجد البحث عن الهوية الشخصية والجماعية وكذا عن موقع آمن في خضم هذه التحولات. إلا أنه وسط هذا الكم من الصور المفروضة علينا، تكتسي هوية المكان أهميتها لأن كل إنسان يملك مكانا شخصيا كالجسد أو الغرفة أو البيت أو الوطن؛ والسؤال المطروح على ما بعد الحداثة هو : كيف يمكن للنظام الاجتماعي أن يعرف الآمان في وضع عدم معرفة المكان كشخصية وكهوية ؟ جواب على هذا التساؤل يفرض طرح عاملين اثنين : الأول أن الحركات الاجتماعية كجواب لها، تركز في تمسلكياتها السياسية أكثر فأكثر على العلاقة بين المكان والهوية الاجتماعية : فداخل المكان الغير متوازن هناك مطلب اشتراكية المجالس المحلية، مطلب التركيز على مجتمع القوى الفاعلة والمستغلة، مطلب الصراع ضد الرأسمال انطلاقا مما هو محلي؛ ويقف إلى جانب هذه الحركات الاشتراكية في مواجهة الرأسمال العولمي، حركات وجماعات أخرى معارضة كالأقليات والنساء....الخ لها قدرة تنظيمية على مستوى الموقع لكنها تفتقدها على مستوى المكان. وبافتقادها مستوى التنظيم المكاني تصبح عرضة للتدجين الرأسمالي وبالتالي عنصر مغذى للتراكم الرأسمالي المرن.

إن التزييف في الصورة والرأي والوثيقة أصبح اليوم هو التاريخ، هو الواقع، هو المكان والزمان عصر ما بعد الحداثة الأمر الذي يستلزم وجوب حماية التاريخ المحلي والإنتاج المحلي وكيفية صنع المنتوج وكيفية تسويقه واستهلاكه؛ لكن الأخطر من هذا كله، هو إعطاء ما بعد الحداثة بأن المكان مستقل بذاته عوض أن يكون تابعا للعمل الاجتماعي كما تقول

بذلك الحداثة بمعنى أن ما بعد الحداثة تقوم بفصل المكان عن وظائفه لتجعله نظاما منضبط الذات، قائما ومستقلا بذاته محتويا على منظومة خطابية وفنية مستقلة عن التاريخ. ألا يعني هذا القول الما بعد حداثي أنه لم يعد هناك بديل سوى السياسات الرجعية الممأسسة على ذاتوية المكان ؟ إن قولا كهذا له مخاطره الزمانية والمكانية، فالانتقال من الفوردية إلى التراكم المرن يقتضي، وبالموازاة، تحولا في مواقفنا السياسية والفكرية وكذا مختلف مؤسساتنا لكن الخطر الأكبر الذي يهددنا هو أن تصبح خرائطنا الفكرية منقطعة الصلة بواقعنا الراهن. فضعف الدولة كما نادت به ما بعد الحداثة، لا يعني الاتجاه نحو عالمية السياسة، بل على العكس من ذلك، فما نجده هو تنامي المحلي والقومي نظرا لما يتضمنانه من أمان وطمأنينة وسط هذا التغيير والتحول العنيفين اللذين أفرزهما التراكم المرن.

هذا الوضع يجعلنا نقول أن هيمنة المكان - السياسي وانبعاث الكاريزمية السياسية كتاتشر في انجلترا وحربها على الفوكلاند ورنالدريغن وغزوه لغرينادا وقصفه لليبيا وكبوش الابن وغزوه للعراق...الخ، ليست سوى تمسلكات يستند فيها الفكر السياسي، وبشكل متصاعد إلى معطيات هشة ومحكومة بقانون الزوال السريع.

وبالمجمل إذا كان كل ما طرحنا من تغميض للزمان والمكان وإصرار الرأسمال على التراكم وكذا سعيه إلى التلاعب بالمكان والزمان بهدف الزيادة من الربح، إذا كان هذا هو الواقع الراهن للنظام الرأسمالي فإنه من الموضوعية بمكان إرجاع وتفسير ما بعد الحداثة باستحضار المنهاج المادي التاريخي.

وعموما يمكننا القول أن ما بعد الحداثة هو واقع زماني ومكاني محدد؛

لقد تم تعميق الانقسام الطبقي وكللت سياسات الهجوم على النقابات بالنجاح (دشنها ريغن على عمال الحركة الجوية) وتمت إعادة توزيع الصناعة في مناطق متباعدة وتحويل شروط العمالة من عمالة مرحلة النمط الصناعي إلى عمالة مرحلة النمط الخدماتي لتصبح القطاعات الواسعة من الفئات المجتمعية شديدة الضعف والتمزق؛ لذا فقد ازداد عدد العائلات الفقيرة مرحلة هجوم ريغن بنسبة 35 ٪ أما بالنسبة للأغنياء فقد كان وضعهم مريح ومحمي (عالم المال، العقار، الأعمال)؛ أما النخبة المثقفة فقد انخرطت في إنتاج الصورة وأشكال المعرفة. هذه المتغيرات كلها لن يكتب لها النجاح لو لم تكن وفق شروط وقواعد المكان والزمان الرأسمالي الجديد.

وقد تميز هذا المكان والزمان الما بعد حداثيين بالعوامل التالية: صعود هذه الثقافة الجديدة وانطلاق الاهتمام ببناء الصورة خصوصا منذ فترة ريغن، تفكيك المؤسسات المدافعة عن القوى العاملة من نقابات وأحزاب يسارية والتمويه على امتيازات الطبقة المسيطرة وأصحاب الامتياز الاقتصادي. وفي مقابل ذلك ظهرت خطابات تبرر الوضع المأساوي القائم : تبرير وجود مشردين بدون منازل، تبرير إبقاء البطالة، تبرير تزايد الفقر، تبرير الطرد من العمل...الخ. كل هذه تبريرات تتحدد في قول ما بعد الحداثة الرأسمالية بأن المسؤول عن الأوضاع تلك هو غياب إرادة ومبادرة الأفراد بمعنى أن الفقر قد أصبح بمثابة وضع ذاتي وعجز سلبي لدى «الآخر» وهو ما يعني انتقال ما بعد الحداثة من الأخلاق الذاتوية التي أصبحت هي النظام القيمي المهيمن والمرغوب رأسماليا لما لذلك من استجابة للحاجيات الوحشية للنظام الرأسمالي الحالي المسمى بالعولمة. فما بعد الحداثة هو دعوة إلى التشظي والتفكيك؛ وقبولها التشيؤ معناه تبني مفاهيم التزييف والتغميض في الوقت الذي تدين فيه أمثال تلك التصورات التي عملت

على نشرها، في نظرها، مختلف النظريات الشمولية على المستويات الاقتصادية والسياسية كحركة المال والتقسيم العالمي للعمل...الخ التي تمكنت من السيطرة والهيمنة على الحياة اليومية والعالمية على السواء؛ بل تظهر لنا تناقضات ما بعد الحداثة على أكثر من مستوى : فهي مثلا تعترف بالتعدد إلا أنها في الآن تمنعها من إمكانية الوصول إلى مراكز القوة والسلطة والقول باستحالة معرفة وفهم «الآخر» ذاك حسب تعبيرها، لتصبح معالجة الموضوع مقتصرة على مجرد ما سموه بالتلاعب اللغوي أو الألعاب اللغوية؛ فقد تكون لغة المال والمصارف وسلطتها غامضة علينا وبالتالي صعوبة معرفة داخلها لأسباب تقتضي خوض صراع من أعلى مستويات الصراع السياسي الذي يؤدي فورا إلى كسر تلك الدائرة المقدسة؛ إلا أن الأمر لا يتطلب ضرورة الوصل إلى درجة الصراع تلك عندما نكون بصدد الفقر أو استعمار الشعوب واستغلال النساء...الخ، فمعرفة ذلك ضرورية لأنها ترفض تعبير «الاستحالة». وهي بتصورها السابق الذكر، تكون قد حرفت «الآخر» من نساء وأقليات وشعوب مستعمرة وعاطلين ومهاجرين وسود...الخ من حقها في الوجود الذي منه حقها في التمكن من القوة والسلطة اللتين سلب منهما بفعل العلاقات السائدة التي هي بالذات علاقات القوة غير المتكافئة.

لذا، فما بعد الحداثة بنهجها ذاك، تتهرب من مواجهة الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وضبط الآليات والشروط التي تمكن من التحكم في السلطة إقليميا وقاريا وعالميا؛ وكمثال على نقدنا ذاك موقف ليوتار : لقد دعا إلى ما سماه ب»الاقتراح الراديكالي» والذي مؤداه فتح أبناك معلومات لكل شخص كمقدمة للإصلاح الحقيقي، إلا أن هذا اقتراع غير مجدي كأن الجميع ستكون له إمكانية متساوية للحصول على هذه الفرصة، وهذا يدل على أن مفكري ما بعد الحداثة، حتى الأكثر راديكالية منهم،

«ينتهون» بأن للموضوع معنى على المستوى العالمي كتبني ليوتار مفهوم العدالة في شكله البدائي، أو يلتزمون كما هو الشأن بالنسبة لجاك ديريدا، بتبني الصمت السياسي لهذه الأسباب وغيرها نتفق مع نقد إيغلتون لما بعد الحداثة ومنهم ليوتارد وديريدا، الذي يرى أن الذي يتحكم في براعة اللغة أو في التاريخ العنصري هو الذي يملك قوة المال وقوة السلطة. ولاشك أن السنوات الأخيرة لبوش الابن في البيت الأبيض كفيلة وكافية لإبراز أهمية السياسة وبالتالي يعتبر تصور ما بعد الحداثة، كما رأيناه، تواطئا مع جماعة بوش المحافظة الجديدة في تبرير مشروعية ممارستها السلطة في أشكالها اللامتكافئة. وعلى العموم لا يمكننا فصل حركتا الحداثة وما بعد الحداثة عن الصراع الذي يعرفه الواقع بأزماته وتمزقاته وتشظياته، لذلك كله، وبناء على المنطق الداخلي للنظام الرأسمالي المتوحش، نقول أن الفهم الصحيح لما بعد الحداثة يقتضي استحضار التحليل والمنهج العلميين الكفيلين بتعرية كل التمويهات التي يمارسها النظام الرأسمالي العولمي من خلال ما بعد الحداثة؛ ولن يكون هذا التحليل والمنهج سوى التحليل والمنهج المادي في مستوييه الجدلي والتأريخي، وهي مقاربة نرى من خلالها ما بعد الحداثة كأطروحة لها وجودها المادي في الواقع الذي منه وبه تفهم؛ لذا فالمقاربة هذه تطرح مفهوم الحدث كمفهوم مناقض للصورة، والصيرورة كمفهوم مناقض للكينونة، والأخلاق كمفهوم مناقض للجماليات والإصرار على أن الاختلاف لا يمكن أن يوجد إلا داخل الوحدة.

الفصل الخامس

العمارة / الصورة
وقضايا الحداثة وما بعد الحداثة

I- العمـارة

مما هو مسلم به أن العمارة شكل من أشكال الوجود البشري، فهي متجذرة في فكر وسلوك الشخص وكذا مع علاقته مع بيئته المجتمعية التي تتكون من المسكن والمخزن والمعبد والمتجر والشكل والفراغ... الخ. فالبيئة تلك هي تلخيص لقدراته وإمكاناته ومشاعره، بل هي المجال والفضاء الذي فيه يمارس إحساساته وعواطفه وفكره وكذا مختلف قضاياه في شكلها الجماعي. فالعمارة بهذا المعنى تعتبر حوارا عاطفيا وعقليا وصحيا يطمح تحقيق التماسك الاجتماعي والاستجابة لمختلف الحاجيات الفردية والجماعية سواء الجسدية منها أو الفكرية. لذا، نقول أن العمارة ظاهرة اجتماعية لها وظائف وغايات عدة كالاستجابة للعلاقات العائلية والتراتبية والطبقية من جهة، ومن جهة أخرى الاستجابة لمستوى الإبداع الفني في تصنيع المواد الخام بمعنى أن شكل ومضمون العمارة هو نتيجة العلاقة الجدلية بين المطلب الاجتماعي والإمكانات والقدرات التي تم توظيفها.

انطلاقا من هذه المسلمة نعتبر أن العمارة كإنتاج بشري قد مرت بثلاث

مراحل : -1 المرحلة الأولى البدائية التي تميزت بتوظيف المادة الخام دون ادخال تغييرات عليها كنقل الحجارة أو الأخشاب وترتيبها وأحيانا يكون التغيير محدودا. وداخل نفس المنظومة الزمنية عرف الإنسان تطورا تجلى في ظهور العمارة التي أصبحت تتكون من عناصر ضخمة كالحجر الضخم؛ فتطور إنسان هذه المرحلة أعطانا بشكل عام ما نسميه بالعمارة التقليدية التي تميزت بإدخالها تغييرات على المادة الخام كالقطع والتنقيب والقص والصقل والتلميع والتصبيغ...الخ وهي تغييرات وتقنيات ابتكرها معتمدا جسده ومشاعره وإحساساته وفكره؛ وقد امتدت هذه المرحلة منذ ظهور الإنسان إلى مطلع القرن 15 في أوربا حيث كان الاعتماد على المعرفة الحدسية والتجريبية للحرفي.

أما المرحلة الثانية، مرحلة الحداثة فقد ظهرت منذ عصر النهضة على مستوى الفكر والممارسة فمنذ عصر النهضة أصبحنا أمام تعدد المرجعيات وأصبح الشخص العادي غير قادر على فهم المعماري (كفيليبي برنلسكي برن لسكي 1447-1377، ليون باتيسيتا البرتي 1472-1404] نظرا للقيمة والجاه الجديد الذين أصبح يكتسبهما المعماري وكذا تخصصه ؛لقد أصبح بفعل ذلك، يحتكر رؤيته في الإنتاج وبالتالي ابتعاده أكثر فأكثر عن الشخص أو المؤسسة الاجتماعية اللذين فقدا الدور الفعلي في تأسيس الرؤية المعمارية. لذا أصبحنا أمام هوة بين المعماري والحاجة الفعلية للمجتمع. هذا الوضع أفرز لنا شخصا اميا في مجال معنى ومكونات العمارة، وفي نفس الاتجاه أفرز لنا معماريا اميا بدوره نظرا لجهله بحاجيات المجتمع.

وفي منتصف القرن 19 أصبحت العمارة عبارة عن علاقة جدلية بين ابتكارات أواخر القرن 18 المتمثلة في صناعة الحديد الصلب وابتكارات تصنيع المادة الجديدة؛ وكذا الحاجيات المجتمعية الجديدة، هذه العلاقة أنتجت لنا شكلا جديدا للعمارة عمقته عملية ظهور الاختصاص وحاجيات

المجتمع بحيث أن إحساسه وفكره ووجدانه بقي مرتبطا بهموم المجتمع استمرارا للشكل الذي كان عليه الحرفي كما هو الشأن بالنسبة للبون باتيستا البرتي (1404–1472). وفي هذه المرحلة تكلم مؤرخو العمارة عن بروز مواقف متباينة للمعماري اتجاه المجتمع أجملوها في ثلاثة:

أ- المعماري المرتبط بقضايا المجتمع. ب- المعماري التقني الذي يمتلك رصيدا معرفيا هاما إلا أنه لا يوظفه للتعبير عن حاجيات المجتمع، فهو يهتم باتقان اختصاصه فقط. د- المعماري الثائر على التكنولوجيا بشكل رومانسي كجون رسكن ووليم موريس في انجلترا.

هكذا أفرزت العقلانية الحداثية تعدد المرجعيات حيث أن الاختصاصات أسست لعالم فكري بعيد عن اللغة الطبيعية للمجتمع فأصبحنا أمام لغات متعددة لفروع العمارة، لغات عزلت نفسها عن المجتمع وعزل المجتمع نفسه عنها ليصبح أمام الشخص بدائل جاهزة ليس له دور في مناقشتها ولا في تصنيعها؛ وفي نفس الوقت تم استحداث جهاز جديد متخصص في الإعلان التجاري حددت وظيفته في جذب الشخص وإغرائه بهذه البدائل الجاهزة التي يتحكم فيها قانون السوق عوض حاجيات المجتمع الحقيقية. وقد أفرزت حداثة هذه المرحلة إلى حدود النصف الأول من القرن 20 سلبيات تمثلت في التلوث العام للعمارة (البيئة - الحرارة - الفراغ... الخ) لأنها لم تكن مصممة بالطريقة التي تمكنها من اتقاء شر السلبيات تلك التي من أهم إفرازاتها ضعف شعور الشخص بوجوده إحساسا وفكرا وراحة وإبداعا؛ لذا فكل البنايات أو العمارات الحداثية خلال هذه الفترة تفتقر الشعور الوجداني للشخص وكذا كل أشكال الراحة. فالمعمار كما سبق القول، أصبح متعاليا عن إحساس ومشاكل المجتمع، ونفس الشيء بالنسبة للمجتمع الذي أصبح بدوره منعزلا عن المعماري، بل نقول أن الواحد منهما لم يعد يعتبر الآخر.

تفاديا لهذا الانعزال، أسست جماعة فركبوند الألمانية Werkbund Deutshpand في بداية القرن 20 في ميونيخ لما يمكن تسميته بوحدة التنوع والتخصص تضم للعمارة والحرفي والصناعي ورجل التعليم ...الخ لتحقيق التكامل بينهم إغناء للمعماري الحداثية، ثم وتطويرا لنفس الاتجاه ظهرت مدرسة «باوهاوس» BauhauB في ألمانيا كذلك، بعد الحرب العالمية الأولى، فنتج عن هذه الحركة أن اتسعت تجارب وممارسات إيجابية في الموضوع من بينها إغناء الأجهزة المفاهيمية للحداثة وتطوير الممارسة على يد قادة منهم لوكوربوزيي Le Corbusier (1887-1965) وآلتو Alto (1898-1976) وميزفان در روه Mies vonder Rohe (1886-1969). وقد تجلت قوة هذه المدرسة في كون أن تأثيرها قد غزا دولا اخرى كالولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي وفرنسا وهولندا...الخ حيث تأسس ما يسمى بحركة العمارة الدولية الحديثة. وتتحدد مميزات هذه الحركة في التالي: أ- ضرورة تحقيق توازن الإنتاج مع الأدوات التكنولوجية أي مع القدرات الصناعية الحديثة ب- كل أفراد المجتمع متساوون وأن الآلة الصناعية لها من الإمكانات ما يجعلها قادرة على التأسيس للعمارة الصحية والإنسانية خصوصا وأن كل الأفراد أصبحوا متشابهين فيما يخص الحاجيات كالنقل والطرق والطائرات والبواخر والقطار ...الخ؛ بمعنى آخر، فالمعماري والدولة أصبحا مطالبين على السواء بالتأسيس للعمارة التي تتميز بالرفاهية والرعاية الاجتماعية علما بأن هذه المدرسة كانت جد متأثرة بالحركة الاشتراكية : لوكوربوزييه عبر عن ذلك من خلال دعوته لوحدة التكنولوجي والجمالي؛ أما السويسري هانس ماير Hannes Mayer فقد اعتبر أن موقفه ذاك هو بالتحديد موقف سياسي.

ولاشك أن العمارة الحداثية هي تصور فلسفي عقلاني يعطى الأولوية

والأسبقية لبعض المكونات دون غيرها كقوله بأسبقية الوظيفة على الشكل بل أن الأولى هي التي تحدد الثانية علما بأن مرجعيتها تتحدد خصوصا في الفلسفة الوضعية التي تؤمن بأن لا قوة فوق قوة العقل الذي يؤمن بالتحليل والترتيب أو إضافة الأشياء إلى بعضها البعض وبالتالي انبناء العلاقات بين الأشياء تلك على مفهوم الترتيب المحدد بدوره بمنطق المرجعية السابقة الذكر. وهذا يقودنا إلى مفهومي النظام والتنظيم اللذين يعتبران من أهم مميزات الحداثة عامة التي منها العمارة. والنظام والتنظيم ذاك هو كل العلاقات والإدراكات المنسجمة مع المنطق العلائقي العقلاني؛ لقد ظهر هذا المنطق العقلاني (الحداثة) بفعل الأشكال المعرفية التي بدأت تنتشر منذ أواخر القرن 15 كالعقلانية الأدبية والعقلانية الفلسفية والعقلانية العلمية والعقلانية الصناعية ...الخ التي مهدت لظهور العمارة الحداثية؛ وقد أعطت الأولوية للعامل التقني في إنتاج العمارة مع تبنيها النموذج الذي لا يؤمن بالاختلاف والنوع. فهي فلسفة معمارية تتميز إذن بالجانبين التقني والعقلاني الذي يتبنى الخط المستقيم الأقليدي والمكان ذو الأبعاد الأقليدية. وهذا يعني أن العمارة الحداثية تتميز بالتأسيس لمبادئ اليقين والقوانين الثابتة وحساب النسب وأساليب الضخامة والتخطيط والزخارف المبالغ فيها وتبني السطوح الوظيفية وإعطاء العمارة الطابع العالمي، فهذه كلها تعتبر من مميزات العقلانية الحداثية.

إلا أن هذا اليقين والقوانين الثابتة اصطدمت بحروب أهمها الحرب العالمية الأولى والثانية حيث تعرفت الشعوب على بعضها البعض من حيث القيم والسلوكات وطرق التفكير وبالتالي التعرف على الاختلاف، وفي نفس الاتجاه نسجل التطورات السياسية والاجتماعية التي عرفتها بداية السبعينات التي ساهمت بدورها في خلخلة مسلمات الفكر الحداثي المعماري وبينت عجزه عن توفير الرفاهية والراحة والرعاية الاجتماعية؛

هذه العوامل وغيرها عرضت قضية اليقين إلى صدمة حلت محلها قضية الاحتمال. هذا التغيير جعل العقل البشري يسير في اتجاه البحث عن رؤية وقوانين جديدة للعالم تتميز بالتفاعل والإبداع، إنه العقل البشري الما بعد حداثي أو ما يسمى بعصر ما بعد الحداثة. هذا الوضع الجديد جعل المعماريين ينخرطون فيه قصد إنتاج أو التأسيس لتصور معماري ما بعد حداثي. كل هذه العوامل وغيرها أدت إلى الانتقال من النهج العقلاني إلى النهج التركيبي بين العقلاني واللاعقلاني الذي تمثل في فلسفة العمارة الما بعد حداثية؛ وتعرف هذه الأخيرة باعتبارها العمارة التي تعتمد أسلوب التشظي والتصميم والربط بين القديم والراهن المؤقت. بهذا التحديد يمكننا القول بأن العمارة الما بعد حداثية هي العمارة التي تقوم بالكولاج بين ما هو محلي من تقاليد ومطالب وما هو راهن من حاجيات خاصة ومعلوم أن القول بالعمارة يعني القول بالمكان. وقد سبق أن قلنا بأن المكان في اعتبار الحداثة ليس هو المكان في اعتبار ما بعد الحداثة؛ فالمكان بالنسبة للفلسفة الحداثية هو المكان الذي تم توظيفه اجتماعيا لأنه خاضع لمشروع تتحدد مرجعيته في المجتمع، في حين تحدده فلسفة ما بعد الحداثة باعتباره مجالا مستقلا في ذاته تحدده الأهداف الجمالية التي لا تتقاطع بالضرورة والطبيعة مع المشروع المجتمعي، فهو لا يخضع لزمن خارجه بقدر ما أنه لا يخضع إلا لزمنه وغايته الذاتيتين. لذا نادى بيتر آيزنمان Peter Eisenman بمفهومين جديدين هما «الاستقلالية المعمارية» «والمرجعية الذاتية» الذين يعنى بهما أن العمارة هي نظام معين من العلاقات بين مكوناتها بحيث أن هذه العلاقات هي التي تحدد معناه ووجوده وهويته؛ وطبيعة هذه العلاقات لا ترجع إلى تصورات مسبقة عن علاقات أخرى بين موجودات أخرى كما أنها لم تكن انعكاسا لعلاقات طبيعية أو كونية، بل هي علاقات لا تعكس إلا ذاتها وهو ما يسمى

«بالانعكاس الذاتي» للمعنى الذي تجسده العمارة؛ لذلك تكلم آيزنمان عن المرجعية الداخلية للمبنى المعماري مبعدا المرجعية الخارجية وهو تصور يعني أن الشكل المعماري، في نظره، أصبح يحدد نفسه بنفسه وأن شكل وجوده تحدده العلاقات التي خلقها هو نفسه بنفسه.

لذا، ففهم هذا التصور المعماري الما بعد حداثي - وقد سماه البعض بالعمارة التفكيكية- يقتضي استحضار الفلسفة الما بعد حداثية خصوصا منها فلسفة مشال فوكو وجاك ديريدا - يمكن الرجوع إلى الفصل الخاص بذلك. وللإغناء لابد لنا من الإشارة والوقوف على التمايز بين المنهج الما بعد حداثي في الأدب والتاريخ والفلسفة...الخ وبين عمليات تطبيقه على المستوى المعماري لأن طبيعة الموضوع مختلفة. لقد هيمنت مفاهيم الوحدة والانسجام على مفهوم الاختلاف في العمارة الحداثية. لذا عمل المنهج الما بعد حداثي على تفكيك مرجعيات وآليات ومفاهيم وقواعد فلسفة العمارة الحداثية المتمثلة في قولها بالانسجام والنظام والتناسق والتكامل؛ فالادعاء ذاك، في نظر المعماري الما بعد حداثي، لا يمثل سوى المظهر، أما الجوهر فهو نقيض ذلك؛ فهذا النظام المعماري الحداثي الذي سبق توضيحه، يحدد الفوضى باعتبارها كل أشكال الارتباطات بين الأشياء التي تختلف عن تصور النظام ذاك؛ هكذا، فكل ما هو منسجم مع تصوراتهم المسبقة فهو نظام، وكل ما هو مغاير ومختلف عنها فهو فوضى. بهذا المعنى يرى معماريو ما بعد الحداثة أن القول بالنظام والانسجام والوحدة في المجال المعماري يفتقر الأساس الوجودي وأنه في مجمله مبني على المسلمات المقدسة، وكلما غابت هذه الأخيرة يصبح مبنيا على العادة والتكرار اللذين يأخذان صفة الجوهري والمنطقي؛ وبلغة أخرى

فهؤلاء المعماريون الما بعد حداثيون يرون أن النظام أو الفوضى في نظر المعماري الحداثي، هو كل ما هو متطابق أو غير متطابق مع تصوراتهم في الوقت الذي نجد أن التطابق ذاك لا يمثل الجوهر الوجودي للأشياء، كما أنه لا يعتبر النهج الوحيد لإدراك الأشياء، فما يظهر للبعض بأنه فوضى قد يظهر للآخر بأنه نظام والعكس صحيح. ومن هنا تفهم دعوة المعماريين الحداثيين وقولهم أن ما يختلف عن إدراكنا هو فوضى لأنه لا يتلائم مع ما اعتادوا عليه كنظام وانسجام. لذلك وانطلاقا من تصور الفلسفة المعمارية الحداثية تلك طرح المعماريون الما بعد حداثيون تساؤلات عدة تعتبر من أهم ركائز الفلسفة الما بعد حداثية نذكر أهمها: لماذا الوحدة تعني النظام؟ لماذا الفوضى تعني اللانظام؟ لماذا التناسق والانسجام يحققان الجمال؟ لماذا التشظي والتجزئ يخلقان القبح؟ وإذا قبلنا القول المعماري الحداثي بأن النظام يحدوه الانسجام والتناسق، فما المرجعيات التي تحدد الانسجام والتناسق؟ ألا يمكن أن تكون هي العلاقات التي اكتسبناها واعتدناها على المستويين الحسي والعقلي؟ وقس على ذلك مفاهيم معمارية حداثية أخرى كالجمال والخط والزويا ...الخ.

هكذا إذن خضعت العمارة الحداثية التي أصبحت دولية إلى حركات انتقادية والدعوة إلى عدم تجاهل إشكالها المحلية لتبدأ في التخلص من أسلوب تفكيرها وتصاميمها التي كانت مبنية على التكرار والعالمية؛ وقد تجسد هذا التطور في أعمال هانس شارون Hans Scharonn (1893-1974) بألمانيا، ولويس خان بامريكا Louis khaln (1901-1974)، واوسكار نماير Oscar Niemyere (1907- ؟) وساكيو أوهتاني Sochio Ohtani باليابان وكارلو سكاربا Carlo Scarpa (1906-

1978)...الخ. لكن Sachio على الرغم من جدية هذه الحركات النقدية، إلا أنها لم تتمكن بدورها من التخلص والانفصال عن منطق وعقلانية العمارة الحداثية. لكن استمرار النقد للعمارة تلك مكن من تجاوز الوضع السابق ابتداء من منتصف الستينات مع أحد أوائل المنظرين الذي هو روبرت فنتوري Robert Venturi الذي حسم الأمر بقوله أن إصلاح العمارة الحداثية غير ممكن مادامت عاجزة عن استيعاب الاختلاف؛ لذلك قال «بالموقف التأملي» الذي اعتبره وحده الكفيل بتحقيق واستيعاب الاختلاف الذي لا يكون عقلانيا بالضرورة وهو النهج الذي يمكن المعماري من استثمار الأشكال المتنوعة وبالتالي تحرره من الفلسفة المعمارية الحداثية؛ وقد قاد هذا الاتجاه الذي سمي بما بعد الحداثة في المجال المعماري كل من روبرت فنتوري بأمريكا، وباولو بورتوكيزي Paolo Portoghesi بإيطاليا، وريكاردو بوفيل R. Bofill بإسبانيا. لكن، على الرغم من مجهود هذه المجموعة إلا أنها هي نفسها لم تنجو من هفوات وسلبيات بداخل بنائها المعماري كالتنكر لمبادئ نبيلة كالعقلانية، والاشتراكية والإنسانية وكذا مشاكل وهموم المجتمعات؛ وبمعنى آخر، فقد أنكرت هذه الحركة الما بعد حداثية مفاهيم ومناهج وقيم أوربا التنوير كما تجاهلت الدعوة لاعتبار الإنسانية كقيمة عليا والاشتراكية كنظام يؤمن باعتبار الإنسانية (وهي قيم كانت من أهم ركائز الفلسفة الحداثية) والقول بأن للإنسان القدرة والإرادة التي تمكنه من تحقيق حاجياته وأن العيب لا يوجد في الحداثة بقدر ما هو عيب ملتصق بالمعماري الذي لم يعر قضايا المجتمع الاهتمام اللازم؛ فهذه كلها قيم كانت تعتبر من أهم ركائز الفلسفة الحداثية وبالتالي العمارة الحداثية. وللتوضيح نأخذ موقف

شارل جنكز Charles Jenks باعتباره أحد أهم ممثلي العمارة المابعد حداثية، فهو يرى أن العمارة تتلخص في كونها عبارة عن دلالات مرحلية ومؤقتة يمكن للفرد استبدالها حسب هواه وإحساساته. ولفهم الموقف أكثر نطرح تصور شارل جانكز؛ فبالنسبة إليه، تتمثل جذور عمارة ما بعد الحداثة في التغيرين التكنولوجيين التاليين : أولهما المواصلات المعاصرة التي كسرت حدود المكان والزمان السابقين : أدوات نقل ضمنت تأمين الاتصال المجتمعي مهما اختلفت المسافات والأزمنة، وثانيهما التكنولوجيا الجديدة كالكومبيوتر التي حولت المجتمع البشري من مقولة «شرط الإنتاج الكثيف يقتضي الحاجة إلى تكرار كثيف» إلى مقولة «المنتجات الشخصية وذات الأذواق المتنوعة تقتضي الإنتاج المرن» وهو إنتاج يوظف التصنيع اليدوي كما كان سائدا في القرن التاسع عشر؛ كما تم إنتاج مواد للبناء منها مواد تقليدية كالقرمود وغيره وبأثمنة مقبولة؛ فهذه التحولات التكنولوجية، في نظر جانكز، مكنت معماريي ومصممي ما بعد الحداثة من التعامل بشكل أسهل مع مختلف الزبائن مهما اختلفت أذواقهم وساعدت ومكنت من إنتاج أدوات تلبي حاجيات الأوضاع والوظائف المختلفة وكذا الأذواق الثقافية المختلفة؛ وعلى العموم، فالزبناء، في رأي جانكز، أصبحوا يهتمون بالرموز التي تشير إلى المكانة والراحة والتجارة والتاريخ والهوية وحسن الجوار، وهذا كله تصور أهمله، في نظر جانكز، المعماريون الحداثيون. ويتابع صاحبنا تصوره بالقول أن عمارة ما بعد الحداثة توجهها آليات السوق باعتبارها آليات التواصل المجتمعي الأساسية على الرغم من أن قوة السوق تنحاز إلى الغني عوض الفقير وهو وضع يمكن للمعماري الما بعد حداثي تغييره؛ والقول بطغيان السوق هذه

هو بمثابة شجاعة نسجلها لشارل جانكز، لكن هذا الرد لا يتناسب مع دعوتها واقتراحاتها: فقد دعت إلى ضرورة استبدال مقترحات المصممين بالمقترحات التي تنتجها آليات السوق كالقول بتوزيع الأرض وفق مبدأ «تأجير الأرض لمن يملك» (عوض التصميم الذي قال به كريير) وذلك على المدى القصير مع تجذير التمييز الطبقي؛ لكن ما نجد هو أن آليات السوق وتأجير الأرض لا تستجيب سوى لحاجيات ومصالح فئات معينة : فحرية السوق مثلا التي أريد لها أن تكون «شعبوية» أفرزت محلات تجارية كبرى Super marchés خدمة لمصالح الطبقات الوسطى؛ أما الفقراء فقد تشردوا وأصبحوا أمام تهديدات ما بعد حداثية جديدة لذلك أصبحت تلبية حاجيات الفرد الغني مسألة عادية فيما يخص الهندسة والتصميم المعماريين من ذوق وجماليات فردية واستشارة الغير فالدولار له لغته خدمة لتحقيق التراكم الرأسمالي.

ولا جدال في أن الغرب قد تطور منذ القرن الخامس عشر على جميع المستويات، فتمكن بفعل التطور ذلك، من استعمار عدد من الدول إلى أن ظهر ما يسمى بما بعد الحداثة التي من أهم إفرازاتها ما سمي بالعولمة وهي مرحلة من مراحل ما بعد الحداثة. وبما أن العولمة هي شكل جديد من أشكال الاستعمار، فقد عمقت سلبيات العمارة الحداثية وزوقتها بما هو إيجابي شكليا واستعماري جوهريا كالقول بمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام البيئة ...الخ.

وبناء على ذلك، فطرح قضية العمارة يقتضي منا استحضار تناقض العولمة تلك والمتمثل في استعمار الشعوب وفي نفس الآن الدعوة

للديمقراطية واحترام الشعوب...الخ. سيرا في اتجاه نفس المنطق، نقول أن ما بعد الحداثة العولمية قد طبعت العمارة بطابعها وعملت على تطويرها في الاتجاه السلبي المتمثل في النهج اللاعقلاني الذي اعتبره النقاد كنتيجة للموقف السلبي الذي سموه بالتشخص الذي هيمنت على عمارة ما بعد الحداثة والذي ركز على ضرورة تخليص العمارة من آثار التكنولوجيا. وهذا هو التصور الذي يتماشى مع قواعد السوق الحرة التي في طرحها مختلف السلع لا نميز بين الإيجابي والسلبي منها؛ فالمعيار المعتمد لإنجاح السلعة هو الأجهزة الاشهارية المكلفة باستثارة الأشخاص وحفزهم على الاستهلاك معتمدة على الخصوص، خطاب الصورة. وهكذا، أضيفت إلى السلبيات السابقة سلبيات أخرى جعلتنا أمام شكل ومضمون سلبيين للعمارة الحالية حيث أصبح التركيز على الجانب الشكلي فقط بمعزل عن قضايا المجتمع كالتلوث والاستراحة... الخ لصالح الأشكال التي ترضي الطبقة العليا التي اغتنت أكثر مع مرحلة ما يسمى باقتصاد الخصخصة. وبطبيعة الحال، فقد حددت مشروعية هذه الشكليات تلك في كون أن وظيفة العمارة تتمثل بالأساس في التعبير عن إحساسات الذات وخصوصياتها والاستعراض المتمثل في أشكال الفخفخة والزهو والربح السريع وتهميش ما عدا ذلك كالتلوث البيئي والتلوث السكاني والتلوث الذوقي. بهذا النهج والتوجه تم الفصل بين الشكل وواقع المجتمع، فأصبح نهجا يتبنى أسلوب اللعب بأشكال سبق أن جردت من مرجعيتها الصناعية والثقافية والمجتمعية لتأخذ معاني ودلالات جديدة علما بأنها معاني ودلالات تفتقد الصدى اللهم لدى أصحاب هذا التوجه الما بعد حداثي الذين وظفوا أكثر من أداة كالإعلانات

والجداريات ووسائل الإعلام...الخ. لتركيز فكرة أن وظيفة العمارة هي الإثارة وبالتالي إهمال وظيفتها الأساسية. ويتزامن مع هذا التكثيف الإعلامي لعمارة الإثارة توجه بناء ما يسمى بالعمارة الملوثة واللاإنسانية التي انتشرت بشكل كبير في كل أنحاء العالم كما لو أن العمارة لا علاقة لها بأشكال الحوار الاجتماعي الذي يعتمد استحضار الإنسانية بما تحتويه من إحساسات ومتطلبات الراحة ومشاكل المجتمع وحقوقه وواجباته... الخ. هذا وتتمثل عمارة الاثارة في أعمال فيليب جونسون Johnson وبتر آيزمان Eseman وفرانك غيهري Gehry وبرنارد تشومي Tschumi ودانيال ليبيسكند Libeskind وزهاء حديد Hadid وجميعهم يتميزون بالنزعة العبثية التي دعمها في السنوات الأخيرة كتابات شارل جانكز Charles Jenks.

وبطبيعة الحال هذا التوجه هو جزء لا يتجزأ من مقومات الاستعمار الجديد أو ما بعد الحداثة العولمية الذي يركز على متابعة اغتراب وعي أفراد المجتمع وسلبهم خصوصيتهم وتوجيه اهتمامهم على القضايا البعيدة عن حاجيات ومتطلبات المجتمع وكل ذلك مدعما، كما سبق القول، بخلق ونشر ثقافة الصورة والاستهلال، خصوصا في دول العالم الثالث وهي ثقافة جاهزة وسطحية تجذر عوامل اللهو والاستهلاك وعدم الاهتمام بمتطلبات وحاجيات المجتمع. فهذا التنظير وهو التوجه الما بعد حداثي العولمي والرأسمالي أصبح التوجه الذي يجب أن يكون عليه فكر المعماري: تقبل الجاهز دون أن يكون له دور في ذلك، الجاهز المجسد في صور بسيطة ومثيرة ومتملصة من النقد نظرا لسرعة ظهورها وزوالها واستبدالها والتي تقبلتها مجمل الجهات سواء الأكاديمية منها أو

الخصوصية أو الفكرية. فاستمرار هذا التوجه المعماري يعني استمرار التلوث البيئي والمعماري في المدن والقرى والأزقة والشوارع. لكن هناك اتجاه آخر يرى أن هناك نوع آخر من العمارة العولمية حيث أنها لا تركز على الإثارة ومختلف السلبيات التي سبق ذكرها، ولم يكن هاجسها هو تحقيق الربح السريع، بل إن هذا النوع الآخر من العمارة العولمية هو توجه يتبنى الحوار ويسعى لصبغ العمارة بالصبغة الإنسانية ويمثل هذا الاتجاه كل من نورمان فوستر Norman Foster بانجلترا ورنزو بيانو Renze Piano بإيطاليا. فهذا التيار يرى أن العمارة العولمية مطالبة باستثمار الإمكانيات التقنية الحديثة كالطاقة والمواد الخفيفة والاستغلال الإيجابي للفضاءات الفارغة لتصبح بذلك في خدمة الكائنات البشرية عوض أن تبقى مجالا للجماليات والاستمتاع كما حددتها وارادتها الطبقات الأرقى.

وإذا رجعنا إلى عالمنا العربي الإسلامي، فسنجد أننا لم نتمكن بعد من هضم الحداثة، فبالأحرى ما بعد الحداثة على جميع المستويات التي منها العمارة، فما نجده أن هناك خليط يحدده نمط الإنتاج الكولونيالي والكولونيالي المتوحش وبالتالي افتقاد العمارة شخصيتها؛ فبفعل التداخل المشوه بين أنماط الإنتاج الإقطاعي والكولونيالي والكولونيالي المتوحش، قامت فلسفة العمارة العربية-الإسلامية على أساس تقديمه الأشكال التقليدية وبالتالي بقيت سجينة التصور ذاك إلى يومنا هذا الذي مازالت لم تصل فيه الفلسفة تلك وبالتالي العمارة إلى مرحلة النضج بمعنى أن فلسفة العمارة عندنا مازالت مستمرة في احتضان المقدس بمختلف رموزه وإبعاد الدنيوي بمختلف رموزه، بل نجد أن تخلفها جعلها تتأرجح أو تخلط، بدون تخطيط ولا وعي، بين الديني واللاديني. فإذا أخذنا التصاميم

المعمارية العربية الإسلامية الحالية نجد أنها تصاميم ما قبل حداثية تقوم بتقليد التصاميم القديمة كالمساكن ذات الفناء الداخلي والسطوح والنوافذ التي تطل على الشوارع الضيقة يتخلله بشكل مشوه ومتخبط النموذج الحداثي الغربي ذو الطراز الأفقي. لذلك جاءت العمارة العربية الإسلامية هجينة تفتقر أدنى معايير الحياة الإنسانية بفعل غياب الحداثة شأنها في ذلك شأن باقي القطاعات؛ بمعنى آخر يمكننا الزعم أن المساكن والعمارات الاجتماعية هذه ذات أشكال لا تختلف كثيرا عن الملاجئ التي لا جديد فيها سوى راهنية بنائها؛ وبطبيعة الحال نسجل هنا غياب النهج العقلاني والحداثي في إنتاجات معماريينا؛ ومعلوم أن غياب العقلانية والحداثة تلك يعني الجهل بالمميزات المجتمعية والإنسانية والمحيطية من حاجيات ومناخ وهدوء وإنسانية ...الخ التي لا يمكن تصور أو تصميم بناية أو عمارة بدونها. وغياب الحداثة هذه نتج عنه تخبط العقل المعماري بشكل تميز بالتخلف الذي سبق أن قلنا، في فصل سابق، أنه من تحديد وتجذير نمط الإنتاج السابق الذكر؛ لذا نجد فئة منهم تجاهلت الشكل والمضمون المحليين اللذين حلت محلهما، وبصورة عشوائية، أنماط من العمارة الحداثية الغربية؛ وهناك فئة ثانية تمسكت بالتراث بشكل جامد لتنقله بشكل ميكانيكي دون مراعاة للزمان والمكان وظروف الحياة؛ وهناك فئة ثالثة تقوم بالتلفيق بين التراث العربي-الإسلامي والحداثة الغربية بشكل مشوه. لذا، ومن منطلق الفكر الحداثي، نقول أن الاتجاه الأول اتجاه سلبي مادامت شروط وظروف العمارة الغربية هي غير شروطنا وظروفنا علما بأن الاستفادة منها مسألة ضرورية بمعنى أن الحداثة المعمارية تقتضي استثمار كل ما هو إيجابي كتكوين مادة البناء، اعتماد المجتمعات السكنية

ذات الخدمات المتكاملة. فالتركيب الجدلي يقتضي، وبالضرورة، تصور منطق عقلاني يستحيل بدونه، أما الفئة الثانية فهي الفئة التي تعبر عن عدائها للعمارة الحداثية ونجد حضورها خصوصا في البناء الديني حيث تم الاحتفاظ بنفس الصورة الفنية القديمة للمأذنة والقباب وكذلك الاحتفاظ الحرفي للقديم في باقي العمارات إلا أنه عقلانيا تصور عاجز عن قرض ذاته: فمسألة الأموات الأحياء مسألة لا مبرر لها في التاريخ لأن ذلك سيعني التضحية بالراهن (الشعب) لصالح الماضي (الأموات)، ولا مندوحة إذا قلنا أن التاريخ علمنا بأن تكرار الماضي يعني جمود وموت الحضارة. أما الفئة الثالثة فهي تحاول عبثا القيام بالتوفيق بين العمارة التقليدية والعمارة الحداثية كاستخدام الفناءات والجدران المفتوحة إلى الداخل والقليلة الفتحات والمنافذ على العالم الخارجي واستخدام الأقواس والشرفات... الخ والتطعيم الهجين بإنجازات العمارة الحداثية حيث القديم والحداثي جنبا إلى جنب دون تداخل منطقي. ومعلوم أن الربط بين العمارة التقليدية والعمارة الغربية الحداثية غير ممكن لكون أن معماريين لا يؤهلهم تكوينهم ومستواهم المعرفي والفني لإنجاز ذلك على الرغم من تعاونهم مع المكاتب الهندسية الأجنبية التي استقرت بمجتمعاتنا نظرا لجهلها بالمجتمعات تلك من جهة و نظرا لطابعها التجاري من جهة ثانية.

إن تجاوز هذه السلبيات يقتضي تكوين المعماري العربي الإسلامي تكوينا عقلانيا وحداثيا يتخلص من مختلف المناهج السابقة الذكر التي تتميز إما بالتطرف اللاعقلاني أو بالتلفيق المشوه للعمارة وبالتالي تسليحه بالأساليب والمناهج الفنية الحداثية التي تخضع لمنطق حاجيات المجتمع. وإذا أردنا التركيز أكثر، يمكننا القول أننا أمام ثلاثة أصناف من

المدارس في عالمنا العربي – الإسلامي: (1) المدرسة الداعية إلى التشبث بالأصول من حيث شكلية العناصر وتقنية إنتاجها مع تبني تطوير تراكيبها لتأخذ شكل الخصوصية وبالتالي الطابع المحلي، ويمثل هذا الاتجاه المعماري المصري حسن حنفي الذي يدعو في مختلف أعماله إلى اعتماد عمارة مصر الطينية؛ (2) المدرسة الداعية إلى تبني المحلي لكن مع صهره بالغربي لتصبح له خصوصيته وهي خصوصية قابلة لاستيعاب الفنون والتقنيات الغربية المعاصرة، ويمثل هذا الاتجاه المعماري العراقي جواد سليم ورفعة الجادرجي وكذا الاتجاه الذي استحدث في لبنان ويمثله محمد مكية في العراق؛(3) المدرسة التي ترفض الخصوصية المحلية لصالح نموذج العمارة العالمية باعتباره التعبير الأكثر تقدما والأكثر ارتباطا بالتقدم الحضاري المعاصر، ويتبنى هذه المدرسة كثير من المعماريين أهمهم قحطان عوني وهشام منير. هكذا، فالمدرسة الأولى تتبنى فرضية أن مميزات العمارة توجد بالأرياف المتمثلة في تقنيات الطين، لتكون المدرسة التي تتنكر للتقدم العلمي والحضاري، أما المدرسة الثانية فهي تتبنى فرضية التوفيق بين التراث والمعاصرة لإنتاج عمارة مؤقلمة معتمدا ومتقبلا نهج التطور والتواصل، أما فيما يخص المدرسة الثالثة فهي ترفض مفهوم الخصوصية والهوية المحلية لتصبح العمارة بالنسبة لها عملا تقنيا محضا يسهل تعميمه.

سبق أن قلنا أن التكوين الصحيح للمعماري العربي–الإسلامي لا خيار له إلا السير في النهج العقلاني الحداثي الذي يتخطى كل أشكال التقليد والتلفيق والتغريب؛ وهذا يحتم علينا بالضرورة طرح فكرة «التشخيص» لتحديد ومعرفة أساليب استثمار القدرات المادية والمعرفية قصد تشخيص

أسباب إعاقة الفكر المعماري العربي الإسلامي الذي مازال حتى الآن يتخبط في تراث القرون الوسطى العربية الإسلامية دون التمكن من تأسيس موقف معماري ونقدي حداثي؛ لذا نجد استمرار التركيز على مرجعية السلف والغيبيات. وهذا يرجع، كما سبق القول إلى أن الفكر العربي عامة والمعماري خاصة ينقصه المنهج العقلاني الحداثي المبني على التشخيص، فالتصنيف، فالتحليل فالتركيب الذي هو الإبداع المعماري لإمكان التحرر من الفكر الديني العقائدي والتراث الجامد والغيبي. والإبداع المعماري ذاك يعني هضم وتمثل الفكر العقلاني العالمي وما يفرضه ذلك من ضرورات الاتصال والتواصل ؛ كما أن مواكبة التطور ذاك هو جزء لا يتجزأ من عملية الإبداع؛ لقد أصبحنا اليوم في قرية صغيرة، فلم يعد في وسعنا الانعزال والانغلاق بحكم نظام العولمة اقتصاديا وسياسيا ناهيك عن التطور السريع لوسائل الإعلام. لذا فالاستغلال المحلي أصبح يعني الانفتاح الجدلي على منجزات العالمية لذا أردنا أن نستمر ونحقق التقدم.

للأسباب السابقة نجد الكلام عن ما يسمى في الحداثة ب»جدلية العمارة» التي تعني الوحدة بين كل المكونات التي بها يكون ويتحدد شكل المبني في الوجود. ومن المسلمات المعروفة أن لكل ظاهرة بنية خاصة بها، لذا فنظرية جدلية العمارة تقوم على أن الوجه المرئي للعمارة هو نتيجة تفاعل بين المطلب الاجتماعي للعمارة والتكنولوجيا الموظفة بمعنى أن العمارة هي بمثابة تعبير عن مشاعر وحاجيات وإحساسات الإنسان. وعندما نتكلم عن التفاعل الجدلي مع العمارة فإننا نعني إسقاط تلك المشاعر والحاجيات عليها بهدف الإحساس العاطفي والوجداني

بها. وبناء على القواعد العقلانية الحداثية، نقول أن العمارة يجب أن تكون جزءا لا يتجزأ من البيئة؛ ومن هنا فحماية البيئة العربية الإسلامية تعني حماية العمارة (النفايات، التلوث، الروائح، السموم...الخ)؛ لذا فالمعماري مطالب اليوم بما يسمى ب«العمارة الخضراء». وفي نفس الاتجاه نقول بأنه لا يمكن للمعماري تصميم العمارة بدون تصور راحة الأشخاص التي لا يمكن فصلها بدورها عن الجهاز العصبي وشروط صحته وتوازنه وبالتالي عن الإنتاجية. ويمكننا إعطاء مثال غربي على ذلك سمي ب» العمارة المريضة» إبان أزمة النفط عام 1973، أزمة فرضت على الغرب تخفيض استهلاك الطاقة وهو ما تطلب تخفيض تهوية المباني لمنع تسرب الحرارة إلى الخارج؛ فبدأ يظهر، وبسرعة، عدد من الأعراض كالتهاب الأنف والحلق والعين وجفاف الجلد والإرهاق الذهني وعدد من الروائح الغير المرغوبة...الخ. ويمكننا في نفس الموضوع اتخاذ مثال عربي-إسلامي متمثل في منطقة صحراوية بالمملكة العربية السعودية: فعدم الاستفادة من ضوء الشمس في هذه المنطقة في إطار عقلاني حداثي، أدى إلى أضرار وأمراض معينة؛ فقد وجد عدد من الباحثين في ضواحي الرياض أن الأطفال يعانون من لين العظام الناتج عن فقر الفتامين «د» فوجدوا أن ذلك راجع إلى عدم استفادة أجسام الأطفال من أشعة الشمس كما أرجعوا ذلك إلى ضعف الفتامين «د» لدى الأمهات لأنهن تعانين من نفس النقص. وبالنسبة لموضوعنا المتعلق بالعمارة العربية-الإسلامية : من الضروري أن تدخل لها كمية كافية من أشعة الشمس خصوصا وأن التقنية المعتمدة هي تقنية قديمة متمثلة في اعتماد المواد الثقيلة والنوافذ الصغيرة والمرتفعة بدعوى الحفاظ على التقاليد. وهذا يقودنا إلى علاقة

العمارة بالتغيير الاجتماعي؛ وهنا يجد المعماري العربي-الإسلامي نفسه أمام ضرورة تبنى النهج العقلاني الحداثي ليكون عمله عملا جدليا مع الشروط الذاتية والموضوعية للمجتمع، وبالتالي ضرورة استحضار فلسفات المجالات الأخرى. وهذا يتطلب أن يكون تخصص المعماري تخصصا ذو علاقة جدلية مع باقي المجالات عوض الانغلاق الضيق كأن ينفتح على الموسيقى والرسم والنحت والشعر والرياضيات...الخ. فالتخصص المعماري يفرض الحوار والتواصل مع مختلف المجالات الأخرى، وفي هذا السياق نجد في الغرب تأثر المعماري لوكوربوزييه بالفنانين براك وبيكاسو...الخ. فهذا الانفتاح والتواصل مع هذه المجالات أعطى العمارة قوتها ورونقها وجماليتها، وهو اليوم مطالب بالانفتاح أكثر على باقي المجالات إذا أرادا أن تكتسي العمارة طابعها الخلاق. وبذلك يصح القول الشائع القائل بأن المعماري اليائس هو المعماري الذي لا يرى سوى الحيوط بين مختلف ميادين المعرفة.

قلنا أن الوحدة الجدلية للعمارة الحداثية التي يجب أن تتجذر في عالمنا العربي- الإسلامي تتكون من عدد من المكونات أهمها المطلب أو الحاجة والتقنية والشخص. فالشكل مثلا الذي يجسد العمارة هو تلك الوحدة الجدلية بين الحاجيات والمطالب الراهنة والمستقبلية المجتمعية من جهة، هذا دون أن تفوتنا الإشارة إلى أن الحاجة حاجتان : حاجة طبيعية خارجة عن إرادة الإنسان نظرا لكونها بيولوجية، وحاجة اجتماعية تتطلبها الحياة الاجتماعية للإنسان كالمعتقدات الدينية والاقتصادية والسياسية، ومن جهة أخرى الحاجيات والمطالب الراهنة والمستقبلية التكنولوجية. والشخص هو أحد أهم مكونات هذه الوحدة إذ هو المكون الذي يسهر

على تنظيم التفاعل الجدلي ذاك علما بأن شكل هذه المكونات الداخلية للعمارة يكون دائما ماديا وحسيا وهذا يعني في نفس الآن جدليتها بتغير المادة في الزمان والمكان. ومعلوم أن كل مكون من هذه المكونات يشكل بدوره وحدة بحيث أن الكل ينتظم في النهاية تحت الوحدة العامة؛ وهذا هو معنى قولنا أن العمارة ظاهرة مجتمعية تتكون من بنيات تحتية عدة تتفاعل فيما بينها لتعطينا البنية العامة للعمارة العربية- الإسلامية الحداثية؛ لذا ندعو إلى أن تصبح الفلسفة المعمارية، فلسفة حداثية تعمل على تحرير العمارة، فلسفة يجب أن يكون لها تصورها عن وظيفة العمارة والجمالية التي تتماشى والذوق المجتمعي والرمزية التي تعبر عن التطور الحضاري لأن هناك مسلمة تقول بأن الفلسفة المعمارية الناجحة هي الفلسفة التي تستجيب لمتطلبات البيئة المجتمعية وأساليب عيشها. فليس هناك ما يشوه العمارة ويعطيها طابعها السلبي سوى الأشكال الجامدة والتنميط عوض الاختلاف والإبداع وبالتالي الاستمرارية الخلاقة للحداثة المعمارية العربية الإسلامية.

II- الصـــورة

يعتبر موضوع الصورة من المواضيع التي تكتسي طابع الأهمية نظرا لطبيعتها من جهة، والوظائف المجتمعية التي تقوم بها من جهة أخرى إلا أن الاهتمام بها ظل دون ذلك لأسباب عملت على إخفائها مختلف الطبقات التي عرفتها المجتمعات البشرية؛ وعلى الرغم من أن موضوعنا محدد بالذات في الصورة مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، فإننا نرى أن تناولها ما قبل تلك المرحلة بشكل سريع ومختصر عملية مفيدة نظرا لما يحاط بها من هالة وتغميض وتهميش يخفي حقيقة توظيفها ودلالتها.

بناء على نتائج الدراسات والأبحاث الأنتروبولوجية والأركولوجية يمكننا القول أن فن الصورة قد انتقل من عصر السحر إلى العصر الديني فأخذت الصورة بذلك صبغة القدسية والتعبير عن واحدية الذات الإلهية المقدسة. بهذا المعنى نفهم دلالة الصورة كما وردت لدى افلاطون في قصة أهل الكهف. فمختلف الصور المادية داخل الكهف هي في حقيقتها صور للذات الإلهية الغير مرئية. أما الرومان فقد تعاملوا مع الصورة بشكل آخر اعتبروها فيه صورة واقعية؛ بذلك يصح حكم القائل بأن الروماني أقل ميتافيزيقية من اليونان وبالتالي أكثر فنية منه بمعنى أن الروماني كان يؤمن بأن ما يراه مجسدا يمثل الحقيقة لا اعتباره مظهرا لها كما قال افلاطون، وهكذا ظلت الصورة - والفن عموما- محددة على هذه الشاكلة إلى أن ظهرت مرحلة تالية عرفت خلالها تحريم الصورة باعتبارها مناقضة لقدسية الذات الإلهية. وقد امتدت هذه المرحلة حتى ظهور المذهب المسيحي الذي لم يختلف في تصوره للصورة عن تصور افلاطون، لا يمكن عبادة المحسوس لأنه لا يمثل الحقيقة، فحارب بذلك كل الصور الجسدية التي أنتجتها الحضارات السابقة التي أكدت حضور صورة الجسد الإنساني؛ كما أن هذا المذهب المسيحي قد تأثر بالفكر الأرسطي الذي دافع عن حقيقة وجود الصور المقدسة والتي تتميز بالثبات في مقابل المتغير الذي ينتمي إلى التاريخ وذلك لتبرير صورة الإنسان كالتالي: الإنسان صنع على صورة الله، ويبررون ذلك بقولهم أن السيد المسيح كان في البدء مجرد «كلمة» ثم أصبح عبارة عن جسد أي عن صورة ملموسة لتجسيد من هو غير مرئي (الله) وهو نفس القول الذي قال به افلاطون من كون أن الكلمة هي الذات الإلهية التي هي أصل كل الموجودات؛ لذلك حدث الربط بين الكلمة والصورة ومن تم أصبح من أهم خصائص الكلمة الصورة التي تمثلها، أو تحديد الأفكار المقدسة بدون أن تجسدها إنسانيا، وهذا هو

سر امتلاك الشخصيات المقدسة في الدين المسيحي تلك المكانة والهالة الفوق إنسانية.

لكن، ابتداء من القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، بفعل عوامل متعددة، ظهر ما يسمى بتحريم الصورة الدينية خصوصا فترة المد البيزنطي؛ لقد حرم الامبراطور الصور الدينية لما لذلك من انعكاسات اجتماعية وسياسية تلعب لصالح رجال الكنيسة وتجعل منهم قوة مهددة لعرشه؛ لذلك قام الامبراطور بتشجيع الفنون الغير الدينية أي الفنون التي تقوم بتجسيد كل الصور التي تتعلق بالامبراطورية كبديل للصور الدينية المقدسة التي تتميز بقوة دعايتها وأسلوب إقناعها وبالتالي تكون استفادة الرهبان منها ماديا قوية كذلك. لذا، فعلى المستوى السياسي يجب محاربة هذا النفوذ، وعلى المستوى الاقتصادي، حيث كانت الاديرة معفاة من الضرائب، يجب محاربة التراكم المادي المالي؛ وهذه وغيرها، تهدد بطبيعة الحال وجود الامبراطور، لذلك اتخذت محاربة الصور الدينية شكل المواجهة القوية والمنظمة.

وفي القرون الوسطى نجد تصور القديس أغسطين الذي يرى أن الصورة، كيفما كانت، لا تشير إلى ذاتها، بل إلى حقيقة أصلية توجد خلفها بمعنى أن الصورة تلك تتميز بالعجز عن صنع الحقيقة لأنها تبقى بشكل دائم على مستوى النسج. فالصورة، في نظره ليست الأصل، بل تتحدد مرجعيتها في العالم العلوي الذي يمنحها إيانا والضامن لابتعادها عن شهوات الأعين التي تزيغ عن صور الجمال لصالح الصور القبيحة التي تحول وعينا عن الحقائق الخالدة.

فبعد إعطاء هذه النظرة السريعة لوضع الصورة خلال تلك المراحل، ننتقل إلى طرح الصورة كما حددتها مرحلتي فلسفة الحداثة وما بعد

الحداثة. لقد عرف الغرب نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر نمط إنتاج جديد أسس لنهضة حداثية شمولية على مستويات العلوم والفنون والآداب. وبذلك تكون الحداثة قد هاجمت النظام المجتمعي الإقطاعي الذي أنتج تراتبية العلامات التي تم تقويضها لصالح تراتبية حداثية تدعو للعقلانية والصناعة والديمقراطية ليصبح الإنسان مركز الاهتمام. وفي هذا السياق، نقول أن الحداثة تلك قد أعادت النظر في موضوع الصورة بادئة بإعادة النظر في جغرافية الوجه : لقد كان في العصور السابقة، التركيز والاهتمام بالفم أكثر: الأكل، الشراب، الصراخ، الغناء ...الخ ليطفو على السطح الاهتمام بالعين وتهديم فكرة قدسية الجسد على الرغم من استمرارية قدسيتها الباهتة؛ وفي هذا الباب نذكر على سبيل المثال لا الحصر، تطور علم التشريح الذي اعتمد علم التصوير الذي ساعد على اختفاء فكرة قدسية الجسد؛ فبطبيعة الحال لكل نمط إنتاجي منطق يحكم مكوناته، والمنطق الذي يحكم منطق نمط الإنتاج الرأسمالي الجديد هو منطق السوق الذي لا يعرف سوى الدنيوي وهو المنطق الذي عرف بالمنطق الحداثي. لهذا أصبحت الصورة – وكل العلامات– في هذه المرحلة الأولى من ظهور الطبقة البورجوازية الجديدة حتى نهاية القرن 18 صورا أكثر تحررا دون الانفصال عن جذورها الطبيعية، فكانت بمثابة محاكاة للقوانين الطبيعية والوجود المجتمعي على حد سواء. وعلى نفس الشاكلة وبنفس الوثيرة حافظت الديمقراطية فيها على مبادئ الحقوق الطبيعية للإنسان علما بأن المبادئ الطبيعية كانت من أهم ثوابت هذه الفترة الحداثية.

أما الفترة الثانية التي ابتدأت منذ بداية القرن التاسع عشر، عصر الثورة الصناعية، عصر الإنتاج الكثيف فقد بدأ فيها فك الارتباط مع الفكر السابق القائل بمحاكاة الصور لقوانين الطبيعة لتصبح صورا في شكل سلاسل

متتابعة يحكمها منطق السوق. لقد عرف هذا القرن أو هذه المرحلة الحداثية ظهور الصورة الفوتوغرافية واختراع السينما فعرفت الصورة بذلك تغيرات كثيرة. فالتطور التكنولوجي الذي عرفته هذه المرحلة كان له أثره القوي على الصورة - والفن عامة - بحيث أنه أصبح بالإمكان نسخ العدد الكافي من الصور الأصلية التي نريد؛ إلا أن الصورة الأصلية بقيت لها قيمتها التي تعلو عن قيم نسخها خصوصا بعد ظهور كاميرا التصوير الفوتوغرافي. فالصورة الأصلية تمثل الحضور في الزمان والمكان وهو ما تفتقر إليه النسخ؛ إلا أن الوظيفة تبقى متقاربة : الفرق هو أن الصورة الأصلية تبقى محتفظة بقيمتها ومعناها الاجتماعي الأصلي، في حين أن نسخها يعني تحويلها من مكان وزمان إلى أمكنة وأزمنة أخرى: فنسخ الكورنيكا مثلا ساعد على إيجادها في أمكنة متعددة دون أن يلحق بها أذى.

ومن المسلم به أن للحداثة ثوابتها ومتغيراتها، كما سبق أن رأينا في مختلف الفصول التي سبق أن رأينا؛ والصورة باعتبارها إنتاجا بشريا محددا بالزمان والمكان، لا تخرج عن القاعدة. فشأنها شأن الفلسفة والعلوم، تتبنى الصور مبدأ البحث عن الثبات باعتبار ذلك المنطق الذي يحكم الطبيعة والمجتمع، فالبحث عن الثبات واليقين والنظام الحقيقي كان من أهم هموم فن الصورة؛ لذا فقد تميزت بجدية تمثيل الواقع ومحاكاته وذلك باعتماد المعرفة والتقنيات المضبوطة. ونستحضر هنا أحد المحترفين في بناء الصورة السينمائية كالإيطالي فيلليني : الصورة محاكاة للواقع والمعيش اليومي بكل مكوناته لا العكس على الرغم من أن الصورة تلك ظلت وبقيت في أكبر جوانبها مستغلة ومستثمرة من طرف النخبة أكثر من غيرها نظرا لعوامل كثيرة ومتداخلة. فارتباطها بالنخبة جعل حضورها، على المستوى السياسي؛ ذو أهمية كبرى وسحرية، فلقد أصبح

لها دور بارز في إنجاح أو إفشال مهام رجل السياسة، كما أن دورها ذاك يكتسي نفس الأهمية في إنجاح أو عدم إنجاح المترشح للانتخابات نظرا لما تتضمنه من ألوان ونظرات وابتسامات وإحساسات مدروسة لصالح المترشح علما بأنها صور مزيفة نظرا للأفكار المسبقة في تحديدها وتوجيهها؛ كما أن الصورة البصرية تحتل موقعا هاما وتأثيرا كبيرا في اتخاذ القرارات من طرف أصحاب القرار مادامت لها قدرة إظهار الواقع باعتباره كذلك؛ كما أن مكانتها تلك تأتي من كونها تتضمن القدرة على كسب ثقة المتلقي بها لأنها تحمل خطاب المعيش وتنقل للمتلقي ذاك المعنى الواضح والواحد الذي لا يحتمل التعدد والغموض. أما على المستوى الاقتصادي، فاستثمارها من طرف النخبة، يعتبر من أولويات مكونات هذا المجال : فالسلعة منتوج يجب التعريف به وضمان قيمته التنافسية وتمثيله بالصور التي تجعل السوق وكذا المستهلك في أمس الحاجة إليه ؛ فالسلعة تمر بمرحلتي التسويق والاستهلاك، وإنجاح ذلك مرتبط بالإبداع الناجح لمختلف أشكال الإعلان والإشهار من الصور الممثلة لماركة هذه السلعة أو تلك.

أما عصر ما بعد الحداثة، فقد أصبحت الصور تحاصرنا في كل الأمكنة الفعلية منها والممكنة : في المنزل نجد التلفزيون ومختلف ألعاب الفيديو، في الشارع نجد الإعلانات الثابتة والمتحركة، في الملاعب الرياضية نجد مختلف الصور الإشهارية...الخ بحيث أن المرء اليوم لم يعد بإمكانه التفكير في السياسة أو الاقتصاد أو غيره دون استحضار الصورة؛ وفي الحياة اليومية نعيش ازدحام الصور: صور أخبار المال والاقتصاد صور أخبار السياسة، صور الحوارات، صور أقوال الصحف اليومية، صور الأفلام والمسلسلات، صور الأغاني، صور الألعاب الرياضية، صور النجوم. هذا كله عالم تهيمن عليه الصورة، لذا، نجد المرء اليوم مثلا لا

يتابع بصريا نفس البرنامج، بل نجده ينتقل من برنامج إلى آخر، من قناة إلى أخرى. ففي عصر الثورة التكنولوجية أصبحنا بالفعل أمام هيمنة ثقافة الصورة التي تم تهييئ العين وتكوينها لتراها بالطريقة التي أعدت لها: فما تراه وما تفهمه هو ما سبق أن أعدت لرؤيته. إن من أهم مميزات الصورة الما بعد حداثية، تعدد وتداخل الأزمنة والأمكنة والشخصيات، فمثلا يمكننا أن نكون أمام صورة تمزج بين زمان ومكان أعمال ليوناردو دي فنشي وزمان ومكان الكوكاكولا وبعض نجوم السينما. فالتركيب بين كل هذا يجعلنا أمام التعدد والتداخل بالشكل الذي لم يعد بإمكاننا فيه التمييز بين الخيال والواقع، بين الزائف والحقيقي. لقد سبق أن قلنا في أكثر من مرة أن ما بعد الحداثة عملت على تقويض أسس الحداثة التي منها اليقين. فما بعد الحداثة لها منها جيتها وتصورها في صنع الصورة بالتركيز على التداخل والسطحية واللحظة المؤقتة والزائلة واستحالة ربطها بأصل ما.

وعموما فالعصر الحالي، عصر العولمة، أصبح يفصل الصورة على ما عداها والسطح على العمق والتمثيل على الواقع ...الخ بحيث أن المقدس أصبح هو الوهم، أما نقيضه الذي هو الحقيقة فقد أصبح هو المذنس. لقد أصبحنا مع الصورة الما بعد حداثية أمام إعلاء قيمة الوهم والانفصال عن الواقع وتقهقر قيمة الحقيقة بحيث أن كلا من الظاهري والسطحي قد أصبحا أكثر جاذبية. ومعلوم أن كون الصور تلك تتميز بالانفصال معناه أنها تتميز بالخداع ونشر الوعي الزائف، وأن كل ما تدعيه من انسجام وتوحيد ما هو في حقيقته سوى الانفصال الذي تم تعميمه على أنه توحيد. فالصورة هي كل ما يتصور ويظهر وبالتالي فالسلعة الجيدة هي بالذات الصورة المتمثلة في التغليف. إن تحويل الواقع إلى صور يجعل تفكير وسلوك الشخص عمليات ضامنة لتنويمه المستمر؛ لذا نجد التلفزيون أو السيارة...الخ تعطيها الصور سحرا يزيد من عزلة الجماهير وتعمق، بفعل خداعها،

استيلاب وعيه أكثر فأكثر. فالمشهد هذا أصبح عبارة عن رأسمال فرض عليه قانون التراكم الرأسمالي التحول إلى صورة؛ ومن هنا يأتي الكلام عن صنمية السلعة التي يقصد بها السيطرة على المجتمع باعتماد الصورة كأداة للاستيلاب؛ فهي تقوم على استبدال الواقع المحسوس بسلسلة من الصور التي تزيفه وتظهره بغير حقيقته لتتمكن من طرح نفسها على أنها هي الواقع؛ أما الجماهير في هذه الحالة، فتتحول إلى وجود وهمي تقوم بتجذيره الصورة مستخدمة أشكالا من الترفيه المثير مستعينة بالنجوم؛ وبطبيعة الحال، فهذا المشهد يمثل لنا تلخيص تصور المجتمع للطريقة والأسلوب الذي تستخدم به الصورة بقدر ما هو، بالتحديد، علاقات اجتماعية بين المكونات البشرية للمجتمع؛ فهذه العلاقات يتم تجريدها ونقلها عبر الصور وهي علاقات تمنع مكونات أي مجتمع من الحوار فيما بينها وتجذر الفصل فيما بينها لمنع صلابة التشكل الطبقي والعمل الدائم على تفكيكه في حال وجوده لتسهل عملية تشييء وتزييف وعي المنتج والمستهلك على السواء.

وإذا استعرنا لغة المال، نقول أن المشهد هو الجانب الآخر من النقود التي يمكن فقط رؤيتها كصورة. إن المشهد كمجموعة صور هو، وبشكل مختصر، الرأسمال الذي حقق مستوى من التراكم والنضج الذي مكن السلعة من الوصول إلى مرحلة احتلال نمط الحياة المجتمعية، نضج أخذ، وبامتياز، رتبة وقيمة الصورة؛ فهذا الوضع أفرز لنا هيمنة نهج التأمل وبالتالي تهميش النهج العقلاني. فالسلع هي التي أصبحت تتأمل ذاتها مادام الوعي المخلوق وعيا زائفا وبذلك تصبح اللذة والسعادة والإشباع عمليات زائفة وصور غير حقيقية الأمر الذي يعني أن الإحساسات تلك ما هي، في حقيقتها، سوى أشكالا من الكبت على مختلف المستويات. بهذا السلوك الماكر، وبهذا التوحيد الفعلي بين الإنتاج والاستهلاك تمكن

النظام الرأسمالي المتوحش من جعل الصورة إحدى أولويات السوق. فالنظام الرأسمالي المتوحش، كأي نظام، قد أنتج نظاما من القيم أعطاه صبغة القدسية، نظام يعتمد الصورة التي من خلالها تعرض السلع في السوق للاستهلاك مع استحضار تراتبية هذه الصور كمثلا بعض ماركات السيارات أو الملابس الدالة على الوضع الاجتماعي. إننا نعيش مرحلة هيمنة قدسية الصورة على قدسية السلعة مادام العالم قد ترجم إلى صورة من جهة، ومن الجهة الأخرى ترجمت السلعة بدورها، وباللزوم، إلى صورة فتم بذلك تمرير أشكال الاتصال المرغوب عبر الصورة أي طغيان الدال على المدلول؛ وهذا هو معنى دلالة العلامة الما بعد الحداثية، العلامة التي تمكنت من اختراق الحياة المجتمعية في شكل صور تتحدد، كما قلنا، في كونها مزيفة؛ فهي، إضافة إلى كونها تفتقر المرجعية، نجدها لا تشير إلى واقع محدد بمعنى أن ليس لها ما يقابلها في الحياة المجتمعية. وهذه من أهم مميزات ما بعد الحداثة: فالصورة بالنسبة لها - والعلامة عموما- لا تمثل شيئا محددا، ولكن وفي نفس الوقت، لا يمكن فصلها عن هذا الواقع، إنها واقع مبني بشكل مزيف لها قدرة احتلال مناطق الدماغ البشري ليصبح عمل العقل برمته عملا مزورا للواقع الفعلي. فالصورة الما بعد حداثية لم تعد تمثل أية علاقة بأي واقع كيفما كان أي أنها أصبحت عبارة عن بناء مجرد خالص، على الواقع أن يحاكيها لا العكس؛ بعبارة أخرى، فهي لم تعد تعبر إلا عن ذاتها التي لا تعتبر كأصل مادام الأصل غير موجود حسب فلسفة ما بعد الحداثة. فالواقع، بالنسبة لهذه الفلسفة، لم يعد قابلا للإدراك والرؤيا إلا من خلال الصور التي أصبحت بمثابة البديل للواقع الفعلي بمعنى أننا لم نعد نعرف الواقع إلا من خلال تلك الصور: علاقاتنا الأسرية أصبحت تدرك من خلال المسلسلات، جودة تغذيتنا أصبحت تدرك من خلال حلقات، موضة اللباس من خلال استعراضات...الخ. لقد

تم تحويل الحياة المجتمعية إلى شكل مسرح حيث يتم عرض العلاقات والإحساسات والسلوكات وأنماط التفكير في شكل صور ليست هي واقع حال. لذلك يقول عدد من المفكرين بأن الصورة الما بعد حداثية هي الذات والفاعل الذي قتل الواقع الفعلي.

ولفهم سرعة تطور الصورة الما بعد حداثية أكثر نكون ملزمين بطرح ما أصبح اليوم يعرف بالصورة الافتراضية التي تم تحديدها في كونها الصورة التي تدل على ما يشعر به الشخص وهو يستخدم ويعايش عالم الكومبيوتر، عالم يقوم الكومبيوتر نفسه بخلقه. والصورة الافتراضية هي الصورة التي تمزج بين أشكال التصوير والألوان والأزمنة والأمكنة والصوت لأجل أن توحد بين جسد المستخدم للكومبيوتر من خلال خبراته والتكنولوجيا والعالم الذي تنقله هذه التكنولوجيا بالمحاكاة. فإذا كانت الصورة الحداثية تقدم للمتلقي عالما لكي يشاهده، فإن أنظمة الصورة الافتراضية، على عكس ذلك، تضعه بداخل الصورة الافتراضية تلك حيث يندمج معها جسديا ليصبح جزء منها، بل حيث يجد نفسه مندمجا في بيئة جديدة ومزودا بالطرق والأساليب والأدوات التي تمكنه من التفاعل مع هذه الصور الافتراضية وقادرا على لمسها إلى الدرجة التي تبدو له فيها أنها واقعية. لقد أصبحت الصور الافتراضية خاضعة إذن لمبدأ الخلق المبني على التركيب والتهجين وبالتالي التزييف والتزوير كتركيب رأس لجسم شخص آخر، وتركيب صور لأشخاص عاشوا زمنا محددا وإظهارهم في أمكنة وأزمنة أخرى، ووضع صور بشكل إباحي وإلصاقها بأشخاص معنيين يتم تهديدهم بها.

وعموما لم تعد الصورة الما بعد حداثية إعادة تركيب للواقع، بل الواقع نفسه أعيد فيه النظر اليوم للقول بأنه، في حقيقته، ليس سوى ظل أو خداع أو وهم. لقد تمكنت الصورة الما بعد حداثية من تشكيل وعي

الناس بسهولة كبيرة ودمجهم بنفس السهولة في مجتمع الاستهلاك بما فيه من ترفيه ومسلكيات وتفكير جديد لتحقق بذلك عملية التنويم التدريجي الذي به يصبح الشخص منعزلا ومعزولا عن حياته الإنتاجية الفعلية، عن واقعه؛ وبطبيعة الحال هذا النهج وهذا التصور هما من أهم ثوابت النظام الرأسمالي: عزل العمال عن إنتاجهم.

أما في عالمنا العربي الإسلامي، فقد سبق أن رأينا عند تعرضنا للعمارة بأن واقعنا، بفعل عدد من العوامل سنطرحها بشكل مفصل في حينها، لم يستطع بعد من التمكن من الفلسفة الحداثية؛ فالصورة في مجتمعنا مازالت مطبوعة بالتصور القدسي والديني والسحري لأنه التصور الذي يستجيب لحاجياته. هكذا، فالصورة بمعناها الحداثي مازالت غائبة بشكل كبير لصالح نقيضها. إلا أن هذا الوضع المخلف والمتخلف من دخول عصر الصورة الحداثية أصبح اليوم عصر العولمة، أكثر تخلفا. فهذا الواقع العربي-الإسلامي الذي يفتقر الصورة الحداثية والحداثة بصورة عامة، هوجم من طرف مرحلة أكثر تقدما هي الصورة الما بعد حداثية خاصة وما بعد الحداثية عامة، فاختلط الحابل بالنابل، فأصبحنا أمام صور ما بعد حداثية تتجاوز قدرات وإمكانيات مجتمعنا. فكيف يمكن لثقافة الخرافة والسحر والصنمية الدينية والتحريم الجسدي والكبث الجنسي أن تفهم الصورة الحداثية بمختلف أبعادها، فبالأحرى الصورة ما بعد الحداثية التي غزت العالم العربي-الإسلامي. فمازلنا لم نطرح حتى التساؤلات التمهيدية لتأسيس الحداثة : من قبيل من أنا ؟ ما معنى الأنا ؟ ما الطبيعة ؟ ما القانون ؟ ما الواقع ؟ ما المجتمع ؟ مازلنا لم نصل حتى إلى مرحلة المقاربات الاستفزازية والفضولية من هذه الأسئلة فبالأحرى تفتيتها وفهم مكونات الأجوبة عنها وكذا القوانين والمنطق الذي يحكمها.

فالصورة في عالمنا العربي- الإسلامي مازالت تعيش مرحلة الخوف

من السؤال، الخوف من دخول مرحلة الحداثة. إذا بها تجد نفسها مقحمة ومهاجمة من طرف منطق الصورة الما بعد حداثية مادام التاريخ يعني الصيرورة، ومن المسلمات المعروفة أن صورة ما بعد الحداثة في الغرب قد عملت لتجذير ذاتها على تقويض صورة الحداثة؛ لكن في عالمنا العربي-الإسلامي تعيش الصورة وضعا آخر: فما وجدته الصورة الما بعد حداثية هو الصورة الما قبل حداثية، لذا فسلبياتها ستكون أقوى على هذه المجتمعات. ولنأخذ كمثال الصورة الما بعد حداثية في الأغنية العربية : فالأغاني أصبحت خاضعة لمنهج الفيديو كليب التي تتميز صورتها بالزوال السريع والسطحية الترفيهية لكلمات الأغنية، ونسيانها السريع، وتغيير صور المطربين حسب حاجيات السوق؛ فكلما بيعت سلعة الفنان كلما كانت صورته في أعلى المراتب، وكلما تدنى الإقبال عليها كلما أصبحت في أدنى المراتب. فمنطق هذه الصورة الما بعد حداثية هو المنطق الذي يتحكم في مدى جودة أو عدم جودة السلعة لذا يقول بعض الباحثين بأن صور هؤلاء المطربين أصبحت متكاثرة على وبنفس الشاكلة التي نجد بها في السوبرمارشي تكاثر أسماء الزيوت والشامبوان ومعجون الأسنان... الخ. فكل ما نسجله لصالح هذه الصورة الما بعد حداثية هو استفزازها وخلخلتها للطابو العربي الإسلامي: فالتركيز على الجسد كصورة وعلى كل ما يشير إلى الجنس من شأنه أن يساهم في التخفيف من حدة تحريم هذا الموضوع الذي نعرف أهميته كلما طرحت قضية استثمار الطاقة العاطفية والجسمية والعقلية للإنسان العربي- المسلم وإن كان توظيف الصورة للجسد ذاك لا يخرج عن اعتباره مجرد سلعة، بل الصورة تلك نفسها قد حددت مرحلة الما بعد حداثية في كونها بدورها عبارة عن سلعة تنقل بدورها من مكان إلى مكان ومن سوق إلى سوق. وعموما فهذه الصورة الما بعد حداثية في الغرب أو في عالمنا العربي- الإسلامي، هي

صورة تطرح السطح وليس العمق، تطرح المظهر وتعادي الجوهر، تطرح الشكل وتستهجن المعنى، تطرح الزائل وتتنكر للاستمرار والصيرورة فهذا الوضع للصورة الما بعد حداثية يدل على أن مجتمعها هو مجتمع السطح وغياب وتغييب عمق الذات البشرية خصوصا وأن هذا السطحي أصبح امتلاكه واستهلاكه كافيا وكفيلا بالشعور بالرضا.

لقد تمكنت الصورة الما بعد حداثية من تدمير الصورة الحداثية المؤسسة على مبدأ اليقين لصالح التغيير السريع والزوال الدائم. وفي هذا السياق الما بعد حداثي تقاطع الشعر والفن والموسيقى والنحت، والصورة...الخ حول السطحيات لتدمير أنظمة الحداثة التي كانت تعتمد مبادئ التجديد والضبط.

الفصل السادس

نموذج الصراع الأمريكي ـ الأوربي الحداثي ـ ما بعد الحداثي بين شومسكي وفوكو

لقد لعب الفكر التنويري دورا هاما غزا مجمل المجالات الفكرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية باعتماد العقل واستنطاق الواقع المادي والاعتقاد بالحقيقة والحرية والمساواة والديمقراطية والاستناد إلى المبادئ الأخلاقية. وقد كانت الفلسفة الكانطية بمثابة المؤسس – دون نسيان غيرها– لهذا التصور عندما طرحت التساؤلات الكبرى التالية: ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يمكنني أن أفعل ؟ واضعة حدودا للعقل والقيم وبالتالي دلالة الحقيقة والواقعين : المتسامي والمادي في نظره.

هذا التوجه الفلسفي التنويري الحداثي هو التوجه الذي يتبناه الأمريكي تعوم شومسكي وهو توجه ترفضه ما بعد الحداثة متجسدة في أحد فلاسفتها الأوربيين ميشيل فوكو الذي يرى أنه توجه مزيف بكل افتراضاته ومسلماته ومفاهيمه ونتائجه لذلك عرفت الحداثة تلك انهيارا كبيرا في نظره. لذا، لا يفاجئنا فوكو عندما يوجه نقدا لادعا لنعوم شومسكي الذي

جند فكره – ومعه آخرون– دفاعا عن الحداثة وتهجما على ما بعد الحداثة لتعرية أشكال الهيمنة الراهنة وبالتالي أشكال اللاحقيقة والزيف الذي تبرزه الحكومات في غير حقيقته. لم يعد لهذا التصور الحداثي، حسب فوكو، من يؤمن به وهو تصور أفرز أوهاما بدأت تنهار الواحدة منها تلو الأخرى؛ فالدولة مثلا كأحد إفرازاتها هي مؤسسة تتحدد وظيفتها في القمع والتسلط والمراقبة وهي عمليات تعني، في نظره، عرقلة انتشار الحرية دون التحسيس بذلك. وفي هذا الاتجاه يرى فوكو كممثل لتيار ما بعد الحداثة الأوربية أن القوة لم تعد كما كان يؤمن الفكر المنهار بأنها نتاج سيطرة سياسية تفرضها الحكومات وأشكال البيروقراطيات، بل القوة هي نتاج مختلف البنى السياسية الصغرى كالصراعات المحلية والعائلية والتربوية الخ. هذا التصور الحداثي المنهار، يقول فوكو، هو التصور الذي يقوده شومسكي وغيره من أنصار الخطاب الحداثي الذي أعطى العقل سلطة ليست له فحدده في كونه قوة مستقلة تمتلك الإرادة والمعرفة الكافية اللتين توفران الأرضية الصلبة لمختلف معايير ما يسمى بالحقيقة المعرفية والأخلاقية في الوقت الذي يرى فيه ميشيل فوكو أن العقل أو الحقيقة ما هي سوى مجرد أوهام وايديولوجيا يدافع عنها حداثيون كشومسكي؛ فأوهامهم تتحدد في كونهم يشتغلون في حقل معرفي دون غيره – اللغويات مثلا– واستغلال موقعهم في الحقل ذاك ليدعو أنهم يتكلمون باسم المطلب أو المطالب التي يرفضها العصر معتبرين أن تبحرهم في تخصصهم هو «ضمان» حصولهم على الحقيقة سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أو غيرها. وعلى عكس ذلك يرى فوكو أن على المثقفين أن يصبحوا منخرطين بشكل فعال في حركات المقاومة، ومختلف التجمعات المناهضة للحروب، والانضمام لمجموعات ممارسة الضغط، والمشاركة في الحملات الداعية للإصلاحات المحلية ...الخ، ولكن

بصفتهم فقط كمشاركين في أنواع محددة من المعرفة والمشورة وليس كخبراء يمنحهم موقعهم الفكري مؤهلات للقيادة. لذلك نجد اهتمام فوكو بدراسة المؤسسات الطبية، والسجون، والعيادات، والجنس... الخ منخرطا بشكل فعال في مجموعات الضغط التي مكنته من متابعة هذا العمل على مستوى التدخلات المحلية الخاصة منها مثلا الحملات المطالبة بالإصلاحات القانونية، وتحسين أوضاع السجناء وإحداث تغييرات في ممارسة العيادات النفسية وتحرير الجنس. إلى هذا الحد، يقوم فوكو بترجمة الاهتمامات الخاصة للمثقفين إلى أشكال متعددة من المقاومة والانخراط الفعال. إلا أن شومسكي لا يدعي - عكس ما يقول فوكو- الحديث باسم كل الأفراد الأقل حظا وقدرة على ممارسة التفكير ومعرفة أهمية الحقيقة والعقل والحقوق، ففكرة فوكو تلك ربما يمكن تطبيقها على مثقفين نالوا لقب الكاريزمية على المستوى القاري كهيجل وسارتر...الخ. إلا أن نعت شومسكي بالمميزات تلك لا يعدو أن يكون سوى موقفا تقريميا لمكانة شومسكي وباقي شخصيات الحداثة من كانط إلى هابرماز الذين تدافع تنظيراتهم ليس فقط عن احترام قدرات العقل، بل والالتزام المبدئي لحماية تلك القدرات ضد مختلف أشكال التنويم التي تفرضها أجهزة الرقابة والسيطرة. هذا الموقف يختلف عن ذاك الذي نادت به ذاتية فوكو؛ ومعلوم أن موقف شومسكي من الحقيقة والعقل إنما هو موقف يستند إلى المصلحة العامة للإنسانية التي قمعت أحيانا، وهمشت أحيانا أخرى بواسطة مختلف الآليات التي توظفها السلطة وكذا الحملات التضليلية التي تقوم بها وسائل الإعلام الموجهة. هذا وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من كل ذلك فهناك تقاطعات بين المفكرين تتمثل في مجابهة ومعارضة مختلف أشكال الاعتقاد التي تؤخذ بشكل بديهي والتي تلبس قناع الحقيقة الوثوقية؛ وهناك نقطة أخرى يتقاطعان

حولها تتمثل في فكرة موضعة مصدر تلك المقاومة في تلك الخطابات المعارضة والمناهضة للسيطرة التي لها قدرة زعزعة العلاقات المهيمنة والتسلطية؛ إلا أنهما يختلفان حول فكرة ما إذا كانت الحقيقة تستطيع أن تلعب دور المقاومة والمجابهة تلك من خلال تعددية الخطابات المتناحرة حيث أن كل واحدة منها تسعى الحصول إلى القوة والمصلحة إلى الدرجة التي تجعل من كل منها خطابا لا يمتلك، معزولا، أية ضمانة معرفية لها قدرة تمثيل الحقيقة.

وفي هذا الاتجاه يرى شومسكي أنه إذا كانت الحقيقة هي دوما مجالا وموضوعا للنقاش، فإن وضعها هذا ليس سببا كافيا للتشكك، تشكك ليس فقط من طرف سفسطائي ما بعد الحداثة من أمثال فوكو، بل ولمختلف الايديولوجيين وخبراء الإعلام والاختصاصيين الأكاديميين المتواطئين وكل المصادر المقربة من البيت الأبيض وغيرهم من المحترفين في مجال التضليل. إن مجمل المعايير الحداثية البارزة كالحقيقة والمسؤولية والعقل والخيار الأخلاقي، والتماسك الفكري والقيم الديمقراطية والتغطيات النزيهة وحرية الإعلام ينظر إليها فوكو كمجرد خطاب من عدة خطابات تفتقد للمصداقية والحجة المقنعة؛ هذا المنحى الشكي الذي يبديه فوكو مستندا على ثنائية المعرفة/ القوة يعني أن دعائم الحقيقة ترجع في نهاية المطاف إلى أشكال الخطاب المتميز بالعلاقات التناحرية حيث لا شيء يوجد خارج المصلحة الذاتية. هذا الوضع يوضح غياب الأسباب المقنعة للقول بأن هذا القول صادق مادام قولا ذو طبيعة منحازة ومشوهة وذات أبعاد سياسية.

إذا كان ما سبق هو تصور فوكو - ما بعد الحداثة-، فإنه لم يعد المطلوب من شومسكي هدر الوقت في تجميع الوثائق التي تفضح أشكال الزيف التي تقدمها السلطة التسلطية خصوصا وسائلها الإعلامية وحملات

التزييف، والمؤامرات الصامتة وانتهاك مبادئ الثقة، والتدويخ المؤذب تارة والعنيف تارة أخرى للرأي العام. بالنسبة لفوكو هذا الطرح لا يعدو كونه شكلا من أشكال الوهم تنحصر أهميته في إنتاج جيوب للمقاومة علما بأن هذه الأخيرة، في نظره، لا يمكن أن توصلنا بأي حال من الأحوال إلى «الحقيقة».

لاشك في أن طرح شومسكي هو طرح يستند إلى أسس عقلانية لأن هناك حقائق لا يمكن نكرانها ولا اختزالها في الاختلافات بين وجهتي نظر أو خطابين نقيضين أو لعبتين لغويتين، بقدر ما أنها حقائق تستند إلى معايير دقيقة وملزمة الأمر الذي يعني أنها تمتلك المصداقية والحس بالمسؤولية. وكمثال على ذلك أن الدعم الجماهيري لحرب الخليج اعتمد حملة واسعة من التضليل الإعلامي، حملة طمست وقمعت الكثير من الحقائق التاريخية والجيو-بوليتيكية والثقافية والواقعية، حملة غيبت القصف اليومي للسكان المدنيين وكذا تغييب فداحة الأضرار للدفاع عن حليف فرضته الحاجيات الاقتصادية والجيوبوليتيكية كالكويت. إن تداخل هذه الأحداث كمجموعة من الخطابات المتنافرة التي لا يمكن أن توصل إلى حل حقيقي يعني الانطلاقة من أسس ومرجعيات عدمية شكية ترفض تنظيم أية فرضية للنقاش الإيجابي. هاكم أمثلة كرونولوجية تثبت صحة طرح شومسكي - الحداثة- وتفند طرح فوكو- ما بعد الحداثة- القائل بأن الحقيقة غير موجودة أو أنها وهم: (1) الولايات المتحدة الأمريكية دعمت وصول صدام حسين إلى السلطة (2) تم تزويد النظام بالأسلحة وكذا الدعم الدبلوماسي (3)قام صدام حسين بغزو العراق بعد أن أخذ موافقة الولايات المتحدة (4) حرب الخليج وقعت أولا وقبل كل شيء كتصفية حساب مع حليف عاق (5) الحملة أسفرت عن قصف المنشآت وهو عكس ما صرح به الحلفاء وهو ما أدى إلى وفيات مدنية - شيوخ ونساء ورجال وأطفال-

(6) الهجوم على القوات العراقية وكذا المدنيين أدى إلى حصول مجازر جماعية (7)كان بالإمكان تجنب الحرب لو أن الحلفاء تحملوا مسؤوليتهم بمنع الولايات المتحدة الأمريكية من الهجوم مادامت العقوبات قد بدأت تعطي ثمارها. إذا قاربنا هذا الوضع بطريقة فوكو وكأنها مجموعة من «الخطابات المتناقضة» لا يمكن أن تؤدي إلى حل عادل وحقيقي معناه أننا ننطلق من، ونعتمد المقاربات الشكية والعدمية التي لا تؤمن بجدوى النقاش للوصول للحقيقة.

وعندما تطرح مسألة «القوة» ففوكو يرى أنها لم تعد تمارس من أعلى إلى أسفل حيث أن مالكي السلطة أو الدولة أو ممثليها في المناصب السامية هم فقط الذين يمارسون أشكالا مختلفة من الخطر القسري على الجماهير، بل هي علاقات اختلافية معقدة تشمل مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وبالتالي تفرض الاقتناع بها ليس عبر اللجوء إلى التهديد بعقوبات قانونية أو غير قانونية، بل ومن خلال إقناعنا بتمثل مشروعية القيم التي تسود هذه المرحلة أو تلك. لذلك يكون من العقم، في نظر مشال فوكو، استحضار النظريات القديمة من بينها الماركسية التي تنظر إلى علاقات القوة وفق نمط مزدوج - المسطير والمسيطر عليه- يكون فيه طرفي المعادلة غير قابلين للاستبدال وأن أية مقاومة لا يمكنها النجاح إلا عبر قلب البنى الاجتماعية من قبل طبقة، وعت أخيرا، بمساعدة مثقفين ثوريين، وضعها العبودي؛ وهذا خطأ يتضاعف أكثر فأكثر عندما يتم التشبث بما يطلق عليه فوكو «الفرضية القمعية» أي التحديد الساذج في نظره عن «المعرفة/ القوة» والذي يوازي بين «القوة» ومختلف أشكال النفوذ الايديولوجي الذي تهيمن عليه الدولة.

رغم كل ما سبق، فهناك تقاطع بين فوكو وشومسكي؛ فهذا الأخير لا يعارض فكرة فوكو القائلة بأن أفكارنا عن الحقيقة ليست سوى نتاج

«مفاهيم مسبقة تم استنباطها وبأن الأفراد بالإمكان وضعهم واقعيا ضمن شروط تجعلهم يقبلون حقائق معينة لم تعد في حاجة إلى برهان بمجرد ما تصبح تستجيب وتتماشى مع المعتقدات المكرسة والقيم والعادات الجماعية، وبأن الرقابة لم تعد تنحصر وتصدر من «الاعلى»، بل ومن خلال أشكال الرقابة أو الالتزام الذاتي؛ إضافة إلى ذلك، هذا التضليل أو التزييف يعتمد «الخطاب» وأن مقاومة ذلك يجب أن تعتمد بدورها «الخطاب» الذي يجب تهيئ شروط انتشاره.

لكن شومسكي يختلف مع فوكو جذريا عندما يتعلق الأمر بالفكرة النيشوية القائلة بأن الحقيقة ليست سوى قوة ناتجة عن اختلافيات الازدواج : القوة/ المعرفة وأن الفاعل ليس سوى نتاج نقطة تقاطع بين مختلف أنظمة الخطابات المتكاثرة والمتبدلة والتي لا تسمح أبدا بالحصول على الحقيقة خارج دائرة ما يقبل به «الاعتقاد»؛ وعكس هذا الاتجاه يرى شومسكي، أن هناك أفراد يحتلون مواقع مهمة في هرم السلطة يتميزون بالقدرة والإرادة على الوقوف في وجه كل الضغوطات الايديولوجية الرسمية، ولهم القدرة على الادلاء بالحقيقة بالدرجة التي يمكنهم منها مستوى معرفتهم، في الوقت الذي نجد فيه غيرهم، سواء عن وعي أو جهل يمتثلون لخطابات التزييف والتضليل الحكومي والإعلامي...الخ. فنكران هذه الاختلافات في صلب أنواع مواقع الفاعلين وأشكال الخطاب، كما هو الأمر بالنسبة لما بعد حداثة فوكو معناه القول بأن الحقيقة ليست سوى خطاب ونوع خاص من التزييف والكذب أو وهم يخدم الذات مادام مصدرها – حقيقة / الوهم– هو التقاليد والأعراف وأشكال الاعتقاد الجماعي القائم.

اعتراضات شومسكي الحداثية هذه على هذا التفكير العدمي لفوكو ما بعد الحداثي ليست مجرد مبدأ تجريبي، بل هو موقف يتجلى في كل أعماله المنتقدة للسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية،

والفاضحة لانتهاكات الدولة تلك المشروعية الدولية، بل والمعرية لوظائف المؤسسات الأمنية والإعلام. وللتوضيح يقدم لنا شومسكي القول التالي كإشارة للمسافة التي تفصل فكره الحداثي عن فكر فوكو الما بعد حداثي وبالتالي عن كل البراغماتيين الما بعد حداثيين الذين يستند تفكيرهم إلى المرجعية المتشككة لمشال فوكو :

«في وسائل الإعلام، كما في مؤسسات أخرى، فإن اولئك الذين لا يتمسكون بالقيم والمعايير المطلوبة ينظر إليهم إما كأناس «مؤدلجين» و»غير مسؤولين»، وإما كمنحرفين، وهناك الذين يتكيفون، وبشكل شريف ربما، سوف يكونون أحرارا في التعبير عن أنفسهم بقليل من السيطرة الإدارية نحن نعلم بحكم التجربة الشخصية أن الكثيرين من الصحفيين مدركين تماما للطريقة التي يعمل فيها النظام العام. وعموما، العرف هو اعتقاد بأن الحرية متوفرة، وهذا صحيح بالنسبة لأولئك الذين تمثلوا (أو استنبطوا) القيم والمعايير المطلوبة». الملاحظ، ليس في القول فقط، بل في كل كتابات وأعمال شومسكي هو إيمانه بالاختلافات في مختلف المجالات وهو موقف لا يعتبر بمثابة رد فعل ضد موقف فوكو القائل بعدم مصداقية الحقيقة كلما كانت معزولة عن قاعدة «القوة/ المعرفة» بل موقف يبنى عليه تصوره الفلسفي الحداثي حيث، في نظره، لا يمكن الكلام عن تصور لعناصر تعتبر مسؤولة فرديا سواء كان الكلام عن السياسيين أو المثقفين أو الصحفيين أو المستشارين ...الخ؛ بل يمكن الكلام عن تصور لعناصر من زاوية درجات مقاومتهم أو درجات تواطئهم باستحضار الضمير الأخلاقي وليس فقط كمجندين لخدمة هذا «الخطاب» أو ذاك من الخطاب المتداولة. لهذا فالغاية والهدف اللذين يرسمهما شومسكي يتمثلان في ضرورة أن هذا الاتجاه الحداثي العقلاني المضاد للسيطرة التي تمارسها السلطة ووسائل الإعلام، يجب أن تعمل في اتجاه إبراز الحقيقة

باستثمار الحقيقة المزيفة التي تدعو لها السلطة لإبراز نقيضها الذي هو الحقيقة الفعلية وهو ما يعني القيام بتعرية وفضح أشكال الأكاذيب والنفاق وآليات وتقنيات التضليل التي استطاعت حتى الآن منع المواطنين من الحصول على الآليات التي تمكن المواطنين من اكتساب تصور واقعي وأخلاقي للقضايا. وهذا يجب أن ينطبق قبل كل شيء على الأشخاص الذين يحتلون مراكز عالقة نظرا لسلطتهم السياسية، وقدرتهم على صياغة الآراء والتقارير، ومستواهم الثقافي، وحريتهم النسبية وإمكانهم الاطلاع على مصادر ووثائق مهمة وهي مواقع تتطلب منهم أن يكونوا مسؤولين أخلاقيا بدرجة أقوى من الذين لا يتمتعون بتلك الامتيازات.

ويفصح شومسكي تصوره أكثر عندما يقول أن إنسانية الصحافيين وتماسكهم المهني تجعلهم أمام براهين طاغية تناقض الالتزامات القومية ينتج عنها توترات لا تجد سوى متنفسا محدودا لكنها، في معظم الأحيان، تقمع بشكل مؤذب أو تكبح بشكل واع أو لا واع مدعمة بأنظمة الاعتقاد التي لا تهمها طبيعة الحقيقة اللهم ما يخدم مصلحتها الضيقة. مرة أخرى يقوم شومسكي هنا باستلهام معايير الإرادة الطيبة والتماسك الأخلاقي والمصداقية الناطقة باسم الحقيقة التي لا تختزل - كما هو الأمر بالنسبة لفوكو- إلى مجرد أوهام عن الخيار الأخلاقي لأفراد تتحدد مواقعهم ومواقفهم بطبيعة الخطاب السائد والطاغي في فترة معينة؛ إلا أن تصور شومسكي هذا لا ينتقص من أهمية الإكراهات والضغوطات التي تمارسها ثنائية المعرفة/ القوة المؤسساتية، لذلك فشومسكي يرى أن الإرادة الصحفية الخبيتة يمكن أن تأخذ أشكالا متنوعة، تتراوح بين موقف من سماهم بول نيزان «بكلاب الحراسة» وأحد المفكرين العرب «باولاد المهمات» الذين يخدمون مصالح السلطة ويتميزون بالخضوع والكذب الواعي والطوعي، وبين التبني اللاوعي لوجهة نظر لا تخرج عن دائرة

معتقدات الإجماع السائدة. لكن هؤلاء يشكلون حالات متطرفة في رأي شومسكي يجب أن لا تحجب عنا المنطقة الوسطى الأكثر عددا، المنطقة التي تمثل المصدر الحقيقي لنشوب «الصراعات» ومختلف أشكال «التوترات» حيث يجد الأفراد أنفسهم في مواجهة صوت الضمير الذي يحتم عليهم إما الإدلاء بالحقيقة حسبما تمليه عليهم درجة معرفتهم أو السقوط في دائرة الشرك الرسمي الذي يستلزم تزييف الحقيقة؛ ومن هنا يتكلم شومسكي عن التحمل النفسي وما يصاحبه من قلق وتوتر لا مخرج للأفراد منه سواء تم ذلك بشكل واع أو لاواع لأن الوضع ذاك يحتم عليهم الاختيار بين الاعتبارات «الإنسانية» المتشعبة وتماسكهم المهني من جهة، وبين المصلحة الذاتية المرتبطة بالوظيفة.

تباعا لذلك نجد أن التصور الما بعد حداثي لفوكو لا يملك القدرة والآليات التي تتيح له إمكانية الكلام عن التعدد من قبيل الإرادة الطيبة والإرادة الخبيثة ومصدر ذلك هو خطابه الاختزالي عن ازدواجية القوة/المعرفة وهو خطاب يحيل قضايا الضمير إلى لعب متبادل بين شتى أنواع الخطاب ليصبح فعل الفاعل ليس سوى وهم ما ورائي أو عبارة عن سراب الايديولويا البورجوازية الأنسية. أما بالنسبة لشومسكي فإن هذه الأطروحات تمثل هروبا أو ملجأ مناسبا لبعض المثقفين المتخمين ممن تخلوا عن كل الاعتبارات التي تميز بين الحقيقة والزيف، بين الخطأ والصواب علما بأنهم رفعوا هذا النوع من الزيف والتزييف إلى مرتبة عالية تم تحويلها إلى مبدأ أو عقيدة يمكن تصنيفها ضمن أسوإ أنواع الإرادة الصحفية الخبيثة أي الأكثر مراوغة ومكرا، ويرى بعض الباحثين بأن هذا التصور الما بعد حداثي لفوكو، البكرة فيه لن تتوقف، وستستمر في الدوران إلى مالا نهاية في نظام لا يملك فيه أحد العقل ولا المشروعية ولا الأرضية الصحيحة للتشكيك فيما تطرحه وسائل الإعلام التي تسيطر عليها أجهزة الدولة.

وعموما نقول أن شومسكي يرفض فرضية مشال فوكو القائلة بان ازدواجية «المعرفة/ القوة» تعمل دائما من خلال وضع الفاعل أو الأنا ضمن عدة خطابات، تكون جاهزة مسبقا لا تتيح له أي هامش فعال للاختيار وبالتالي لن تكون في موقع يؤهلها إصدار الحكم في مسائل تترتب عليها مسؤوليات سياسية وأخلاقية واجتماعية؛ فمن جهة ثمة فئة من الناس كالبعض القليل من المثقفين والقلة القليلة من الصحفيين تتعارض مبادئهم كليا مع التواطؤ المهني أو الإعلامي، والذين، تبعا لذلك كما هو الحال بالنسبة لشومسكي، يجدون أنفسهم منفيين خارج الإطار العام للبنية السياسية والاجتماعية، مجبرين على النشر او إلقاء المحاضرات حيثما أتيحت لهم الفرصة، وغالبا يتم ذلك ضمن أطر أو سياقات الأقليات أو النخبة الخاصة. وعلى الطرف الآخر النقيض، توجد تلك الفئة الملتزمة نظريا والمستعدة للسير وفق الخط الرسمي، والذين لا تظهر ولا تمارس ضمائرهم أية مقاومة، إما لأنهم «تمثلوا» الاعتقادات الرسمية وهو الوضع الأكثر انتشارا، وإما بسبب الخوف على موارد رزقهم أو تجميد احتمالات ترقيتهم أو غير ذلك من الامتيازات الضيقة؛ وهناك في نظر شومسكي، فئة من الصحفيين يتمتعون بمواقف مبدئية، حذرة، يعرفون «كيف يعمل النظام» والذين بالتالي يستثمرون وجود أية ثغرة من أجل تمرير حقائق بأسلوب يتموقع خارج دائرة إجماع النخبة. ولكن، في كل حالة من الحالات المذكورة، وعلى نقيض فوكو، ثمة سؤال يتعلق بالمحرك والأفراد الذين تربطهم علاقة بالخطاب السائد، كيفما كانت هذه العلاقة: تواطئية أو مقاومة، فتلك العلاقة تحتوي على قدر معين من المصلحة وقدر معين من النية الإنسانية. يقول شومسكي في الموضوع بأن تعريف وصياغة الأخبار وعموما وسائل الإعلام تخضع «لنظام سوق موجه»، توجيه مصدره الحكومة، رؤساء الشركات، مالكو وسائل الإعلام

ومنتجيه، وكل الأفراد والمجموعات العاملة ممن يسمح لهم بتقديم اقتراحات بناءة؛ وعدد هؤلاء المقترحين، يتابع شومسكي، عدد صغير بحيث لا يتسنى لهم العمل بشكل جماعي، وفي معظم الحالات نجد أن رؤساء وسائل الإعلام يقومون بنفس الأفعال لأنهم يرون العالم من خلال نفس العدسات وهم في ذلك خاضعون لنفس الضغوطات والحوافز، لذا نجدهم يحكون القصص أو يلزمون الصمت بشكل جماعي، وبطريقة المشي خلف خطى المرشد.

سبق أن قلنا أن هناك تركيز على هذا الأسلوب، تركيز مستمر إلى اليوم لإحكام تشكيل العقل العام المطالب بامتثال الديمقراطية كما هي مطلوبة باعتبارها نظام شرعي لخدمة الطبقة المهيمنة أما ما تبقى من مكونات المجتمع فليس لها الحق في التمتع بحق الانخراط في التنظيم لأن الانخراط ذاك يمكنهم من المعرفة وبالتالي الإلحاح على تلبية المطالب المختلفة، لذلك فالديمقراطية تعني بالنسبة إليهم فقط الحق بالجلوس بالمفرد أمام الشاشات وأن قيمة الحياة هي التوفر على أكبر كمية من السلع وأن تتبنى قيما سموها حضارية مثل «الهوية الأمريكية» «والتناغم» «والوطنية». هذا هو النموذج الذي تبذل السلطة، حسب شومسكي، جهودا مضنية وكبيرة من أجل تحقيقه. والمتتبع بشكل عقلاني لهذا الأسلوب السلطوي يرى أن السلطة الأمريكية لها تصور لما تسميه بالديمقراطية. فالقطيع يجب منعه من معرفة السلطة نظرا لخطره عليها؛ لذا، يجب تشتيته وإقناعه بالاكتفاء فقط بمشاهدة الأفلام والمسلسلات ومباريات كرة القدم والأغاني المسلية... الخ واستدعاؤهم بين الفينة والأخرى كلما تطلب الأمر ترديد شعارات لا معنى لها مثل، كما سبق القول، شعار «ساندوا قواتنا» هذا هو معنى الديمقراطية. قد لخص هذا، حسب شومسكي، عضو لجنة كريل ادوارد بيرنايز الذي قام بإعادة هيكلة ما سماه «ادارة الاجماع» التي اعتبرها جوهر

الديمقراطية : الذين يتوفرون على الموارد والقوة هم الذين لهم القدرة على «إدارة الإجماع» إنها فئة رجال الأعمال التي على مختلف أشكال القطيع الاشتغال لديهم ولصالحهم.

ومن وجهة نظر فوكو، يمكن أن يبدو هذا وكأنه مثال آخر عن سلبية التفكير الحداثي لدى شومسكي، ففي الخطاب [السلطة = الذات] لم يهتم فوكو بمعنى المنطوقات، بل فقط بتموضعاتها وتمفصلاتها وتوزيعها وهو تصور أسس من خلاله لفكر سياسي وفلسفي جديد. فالسلطة في هذا التصور محايثة لمختلف أشكال العلاقات بمعنى أن الخطاب ذاك هو الذي ينتج السلطة لا الأفراد، كما تقول بذلك الحداثة، أو ما يسمى بالسلطة المشخصنة، فكل المؤسسات سلطة وكل الأشياء سلطة بحيث أنها لم تكن فقط مجرد استكمال وممارسة العنف والقمع بقدر ما أنها تنتج كذلك المعرفة وأشكال الحقيقة. إذن لم يبق لنا ما يقال اللهم وجهات نظر الفلاسفة اللاهوتيين الذين يقولون ليس في الإمكان أبدع مما كان؛ الله خلق كل شيء فلم يبق للفرد سوى العمل والتأمل. وبالنسبة لفيلسوفنا فوكو لم يعد ولم يبق للمثقف سوى السلوك الانضباطي متبنيا الأسلوب الكانطي الأخلاقي المتمثل في ادلائه بالقاعدة الأخلاقية : «اعمل واصمت» بمعنى أن الذات الفردية - كما تحددها الحداثة- لم يبق أمامها سوى الاعتراف باستحالة التغيير، وفي هذا تحامل على الثورة بمختلف أشكالها وهو ما ترجمه بعبارته المعروفة «بموت الإنسان».

لكن شومسكي رد على فوكو بقوله أن تبني تصوره سيفرز نتائج سلبية من قبل أولئك الأفراد - صحفيين، أكاديميين، محللين وسائل الإعلام ...الخ- الذين يمارسون في الواقع تأثيرا كبيرا على مجرى الحوار السياسي والاجتماعي، إذ، وكما يرى فوكو، سوف يجد هؤلاء الأفراد أنفسهم خاضعين لنوع من التعويض المرحب به على الرغم من كونه عبارة عن

وهم، كلما أحسوا بأنهم قادرين على الكشف عن أية حقائق تتعارض مع الرأي الرسمي السائد، أو أحسوا بأنهم قادرين على اتخاذ مواقف مبدئية واعية ضد أنواع الزيف التي تسوقها أقنية التضليل الإعلامي. وبالمجمل، وفي أحسن الأحوال، يتحدد المكان والنشاط خارج إرادة ونطاق إدراك الفرد العارف. انطلاقا من افتراض تبني معتقد فوكو ذاك، لا يبقى للمثقف «النقدي» من خيار سوى أن يتخذ موقفا وسطا يمكن نعته بالانتهازي تكتيكيا يقوم باستغلال الثغرات» الواردة في الخطاب الرسمي التي تظهر بين الفينة والأخرى. وتبنى هذا الموقف يعني أن هذا المثقف النقدي سيعيش وهما فيما إذا اعتبر أن تلك المقاومة صادرة عن فعل وخيار مبدئي لا يسمح للمادة الرسمية من تكريس وجودها دونما تمحيص أو مراجعة تمكن شومسكي من تفنيد موقف فوكو بدون تحميل نفسه عناء البحث والاستنباط.

انطلاقا مما سبق نطرح السؤال : ما النتيجة التي يمكن الحصول عليها إذا ما طبقنا أطروحة فوكو الما بعد حداثية على حرب الخليج وعلى تمثيل وسائل الإعلام لها والردود التي أظهرها مختلف المعلقين سواء المناهضين أو المناصرين ليظهر لنا أكثر الصراع ذاك بين شومسكي – الحداثة– وفوكو – مابعد الحداثة ؟ من المؤكد أن التغطية التلفزيونية قدمت دلائل كثيرة تدعم فرضية فوكو الرئيسية، وتحديدا الخطاب المهيمن الذي سرعان ما انبثق وفرض قيمه ومعتقداته وافتراضاته المعيارية ليس من «الأعلى» فحسب وعبر آليات قسرية من الرقابة المكشوفة، بل ومن خلال تمثل واستبطان هذه القيم من قبل الغالبية العظمى من الصحفيين والمحررين والمحللين «الخبراء».

لكن هذا لا يعني أن الإجماع كان مطلقا – هذه من ثغرات فوكو–، وأن المرء لا يمكن أن يصادف على الأقل من خلال قراءة الجرائد أو متابعة

برامج وحوارات تلفزية، فئة من الأفراد لهم الاستعداد والقدرة على مواجهة الخطاب الرسمي ورفض الأطروحات التسويغية التي وضعتها الولايات المتحدة الأمريكية وزبناؤها في «التحالف»؛ ولكن هذه الحوارات قلما تجد طريقها إلى برامج التغطية التلفزيونية الرئيسية أو تتصدر صفحات المجلات الجماهيرية ليطلع عليها مراقبو «الرأي العام» فتكون بذلك مركز اهتمامهم وانتباههم وهذا ليس مدهشا بما أنه يوجد، كما يعلق شومسكي عوامل متعددة تتظافر لتغيير التوازن لصالح الرأي الرسمي. أحد هذه العوامل، يقول شومسكي هو ما يسميه ب»الوطنية البدئية» أو «الرغبة العارمة بالتفكير حسنا بأنفسنا، بمؤسساتنا، وبقادتنا». وينتج عن هذه الرغبة أن الفرد أو الأفراد يعتبرون أنفسهم شرفاء وصادقين في حياتهم وممارساتهم الشخصية واليومية. ففي حرب الخليج الثانية مثلا، يظهر لنا شومسكي، عكس ما يراه فوكو، التهيئ الأمريكي الرأسمالي للحرب تلك؛ فالحرب ليست بفعل السلطة كخطاب مستقل بذاته ومتعالي عن مختلف المتدخلين السياسيين إذا فكرنا بمنطق فوكو، بل هي نتيجة مشارات تم بعدها اتخاذ «القرار» من طرف النخبة السياسية الأمريكية؛ هكذا نجد مشاوراتها مع المواطنين الأمريكيين بقولها إياهم : « أيدوا جنودنا» وأمامها كتبوا : « اجب بنعم أو بلا». هذا السؤال لا يعني شيئا بالنسبة لشومسكي وهو ما يطمحون إلى حصوله كنتيجة بمعنى أن السؤال ذاك مصاغ وموجه بالشكل الذي يجب أن لا يعني شيئا وهو سؤال يخفي السؤال الحقيقي الذي لا يجب على المواطن الأمريكي معرفته وهو : هل تؤيد سياستنا ؟ صيغة خادعة جعلت الجميع مصطفا وبسهولة لصالح فكرة تأييد الجنود. بهذا الأسلوب لا يكون بإمكان المواطن الأمريكي معرفة ما يعني السؤال لأنه في حقيقة الأمر لا يعني شيئا؛ أما وظيفة أسلوب مكونات السلطة الأمريكية تلك فتتمثل في ضرورة تشتيت الانتباه عن تناول السؤال الأساس الذي هو

هل تؤيد سياستنا ؟ ويضيف شومسكي إلى ذلك استثمار شعارات ومبادئ أخرى يقوم الفاعلون السياسيون، وليس الخطاب المستقل، باستغلالها «كالهوية الأمريكية»، و«التناغم» وشعار: « جميعا من أجل الوطن»...الخ وهي شعارات أفرغها الفاعلون السياسيون الأمريكيون من معناها ليصبح جواب المواطنين هو الانضمام إليهم ضد غيرهم الذين يوصفون بالأشرار والمخربين لهذا «التناغم» الأمريكي، مخربون يتمثل شرهم في الكلام عن صراع وحقوق الطبقات الاجتماعية. إنه الأسلوب المغذي لحياة النظام الرأسمالي الأمريكي والمستمر إلى اليوم والذي يتم التحضير له بعناية كبيرة. بناء على ذلك، يتوهم المواطنون أولئك أن على مؤسساتهم أن تعمل وفقا لهذه النوايا الحسنة، وهذا طرح مقنع بالرغم من كونه طرحا تكهنيا مكشوفا. لقد سبق لفرضية «الوطنية» أن دعمت من خلال الاعتقاد بأننا «نحن الجماهير» هي التي تحكم، وهذا مبدأ مركزي لنظام التجذير العقائدي منذ الطفولة الأولى وذلك كما يظهر بسرعة من خلال تحليل النظامين السياسي والاجتماعي الذين يعطيان مكتسبات وامتيازات نتيجة السير وفق الخط العام أو داخل الإطار الجاهز للإجماع العقائدي.

وباختصار، ومن المتوقع دائما أن يقوم معظم المعلقين، خاصة أولئك الذين يعملون في وسائل الإعلام الرئيسية والجماهيرية، بمباركة توجه الحكومة أو في حالات أخرى حصر نقدهم في الأمور التكتيكية، والأهداف المحلية قصيرة المدى عوضا عن تقديم تحليلات في العمق، سياسية واجتماعية تتعارض مع تيار الاعتقاد الأرتودوكسي السائد. ودوافعهم في هذا، كما يرى شومسكي، متشعبة تتراوح بين المصلحة الذاتية الماكرة وبين أنواع شتى - واعية أو لا واعية- من التواطؤ مع الفكرة القائلة بأن الديمقراطية، حسب الطراز الأمريكي، يجب أن تؤخذ على علاتها كأفضل آلية لضمان الحفاظ على الحرية والحقيقة.

مرة أخرى يمكن القول أن شومسكي (الحداثة) وفوكو (ما بعد الحداثة) يتقاطعان حول موضوع الطبيعة الانزياحية لازدواجية القوة/ المعرفة، وتوريط الأشخاص داخل «الخطابات» التي تبرمج وتقرر الحوار العام، واستحالتهم المطلقة في اتخاذ موقف مبدئي يمكن أن يفضح ويكذب طريقة عمل هذه الآليات نفسها. ولكن، وعلى الرغم من التقاطع ذاك، يرفض شومسكي منطق هذا الطرح ويقدم ما سماه ب»النموذج الدعائي» كبديل يتجنب بفعله تلك الاستنتاجات الاختزالية، العدمية، المتشائمة عبر تأكيده على دور المحرك الإنساني المتجسد في الضمير الأخلاقي والسياسي؛ وعلى نقيض فوكو، يعطى شومسكي أهمية كبيرة للقيم والمبادئ والصور الانتقائية للذات التي يعتقد جل المواطنين الذين يعيشون في ظل النظام الديمقراطي الليبرالي بأنها هي التي توجههم وهو اعتقاد يطال حتى حكوماتهم؛ وبمعنى آخر، يرفض شومسكي – الحداثة- خيار فوكو – ما بعد الحداثة- الداعي إلى تحديد هذه القيم كمجموعة من الخدع توظف في خدمة إرادة القوة/ المعرفة والمنتشرة عبر كافة أشكال الأنظمة الاجتماعية أو «الاقتصادات السياسية للحقيقة» التي تطمس التمييز والاختلاف بين الأنظمة الديمقراطية وباقي الأنظمة كالتوتاليتارية وغيرها. بالنسبة لشومسكي، هذه الاختلافات ليست فقط موجودة بل وتحتاج إلى «يقظة نقدية» تمنع مصالح القوة من التمادي في هيمنتها إلى الدرجة التي يترك فيها لمتشكك كفوكو الفرصة على تعميم وفرض فرضياته المتسككة. ويتابع شومسكي بأن الذي يحتاج إلى عملية فضح في وسائل الإعلام الأمريكية هو تلك المسافة بين الصورة والواقع، وليس – كما يبدو من تحليلات فوكو، ووجهات نظر مفكري ما بعد الحداثة- غياب ذلك «الواقع» الحي الذي نقيس عليه الصورة. وحقيقة هذه المسافة تصبح مرئية مؤقتا حتى أثناء عمليات الرقابة التي من بينها لحظات الانشقاق الواضحة

بين الحديث الرسمي عن القصف «الدقيق» و«الدقة المركزة» و«الاضرار الحقيقية ...»الخ من جهة، وبين الدلائل الوثائقية التلفزيونية عن التدمير الشامل والإصابات الكبيرة في صفوف المدنيين من جهة ثانية. إن الدليل العيني، يقول شومسكي، هو أقوى البراهين التي تفضح زيف الدعاية حتى وإن أتى الدليل عبر قنوات وسائل الإعلام لأن التغطية المكثفة تخلق مستوى عال من الإشباع الحسي والمعرفي إلى الدرجة التي يمكن معها تلمس الفرق الخطير بين الصورة والواقع؛ ومن هنا يفهم قول ما بعد الحداثيين من أن هذه الحرب هي حرب من نوع جديد، حرب قام بتغطيتها حشد هائل من وسائل الإعلام إلى الدرجة التي امتلكت فيها الحرب تلك بعدا «ما فوق واقعي» لم يسبق له مثيل في تاريخ الحروب الحديثة. ولكن لا يمكن أن يدفعنا، يقول شومسكي إلى استنتاجات ما بعد البنيوية الزائفة القائلة بأن قضايا الزيف والحقيقة لم تعد لها أهمية تذكر، مادام كل المعنيين بالأمر – مشاهدي التلفزيون، الصحفيين، أعضاء إدارة الحرب، الاستراتيجيين العسكريين، المقاتلون...الخ يعتمدون بشكل مماثل على مصادر وشبكة اتصالات تحدد تصوراتهم عن الأحداث أثناء كل مرحلة مرحلة وهي بالتالي تحجب أية إمكانية للوصول إلى «الحقائق» بمعزل عن وسائل الإعلام. وهذا، في نظره، يؤدي إلى الخلط الذي وقع فيه فوكو وما بعد البنيويين بين السؤال الانطولوجي (ماذا حدث؟) وبين السؤال الابستيمولوجي (ما هي الصعوبات التي تواجهنا لمعرفة ما حدث؟) وهو خلط اعتمده فوكو وغيره من ما بعد الحداثيين ليبرروا صحة ادعائهم القائل بنهاية مرحلة الخطاب التنويري الباحث عبثا عن الحقيقة.

الفصل السابع
محنة الحداثة العربية
في المجالين الاقتصادي والسياسي

لاشك أن أي مجتمع، في أية قارة كانت، يطمح إلى تحقيق مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة على كافة المستويات ليمكنه تحقيق التراكم وممارسة المنافسة بالشكل الذي يلبي حاجيات المجتمع ذاك حاضرا ومستقبلا، والمجتمع العربي، كباقي المجتمعات، مطالب بدخول مرحلة الحداثة، وتوضيح مدى إمكانه أو عدم إمكانه تحقيق التطور يقتضي منا طرح مدى حداثة أو عدم حداثة اقتصاده السياسي وبالتالي، وضمنا، ما بعد حداثته أو عدمها. وللتذكير، فالحداثة، كما سبق أن رأينا في أكثر من فصل، تعنى التقدم كما عرفه الغرب منذ الثورة الصناعية وهو التقدم الذي يطمح عالمنا العربي تحقيقه أو على الأقل بداية دخول مرحلته.

والتحديث الاقتصادي هو بالكاد التطلع العربي للانتقال إلى الوضع الذي يوجد فيه المجتمع الغربي، الوضع المعتمد في مجال الإنتاج على الوسائل والأدوات التكنولوجية والأساليب الفنية الإنتاجية وفق أساليبه الكونية الخصوصية. وهذا الموقف يدفعنا إلى طرح شارل فيليب عيساوي في مقالة له بعنوان : « الأسس الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في

الشرق الأوسط» بمجلة الأشغال الدولية العدد الأول من الجزء 32 عام 1956 حيث طرح السؤال الأكبر : لماذا حققت اليابان التنمية الاقتصادية في حين فشلت مصر والعراق علما بأنهما كانا في وضع أفضل من اليابان إذ ذاك ؟ وقد حدد شارل عيساوي العوامل التي مكنت اليابان من تحقيق الحداثة الاقتصادية المتمثلة في استثمار الفائض الاقتصادي في الأهداف التنموية عوض إنفاقه على المجال العسكري، كما أنها ركزت على تكوين الموارد البشرية باستثمار رأسمال كبير في قطاع التعليم، وتشجيع المرأة على الخروج إلى ميدان العمل الصناعي والاقتصادي حيث اكتسبت مناعة التخلص من الثقافة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التقليدية السلبية، إضافة إلى تمكن اليابان تلك من تجذير قيم التضحية والتفاني لدى مواطنيها في تحمل المسؤولية.

هذا الوضع الذي يفتقده العالم العربي والذي تكلم عنه شارل فيليب عيساوي منذ الخمسينات، مازلنا نفتقد حتى اليوم، بداية القرن الواحد والعشرون، مقدمات دخوله وهو ما يعني طرح السؤال الأساس عن مدى وجود أو عدم وجود «اقتصاد عربي» له وحدته الخاصة وموارده الخاصة وقواعده الإنتاجية والتوزيعية الخاصة؛ وهذا يقتضي منا أولا ضبط وزن واعتبار هذا الاقتصاد السياسي بالمقارنة مع الوزن العالمي؛ فمساحة المجتمع العربي تساوي تقريبا .%10 من مساحة العالم وأن عدد سكانه يقدر ب .%4,5 من مجموع سكان العالم، وأما حجم الإنتاج الاقتصادي فيتراوح ما بين 2,5 و.%3,5 من مجموع الناتج الإجمالي العالمي علما بأن نسبة الإنتاج تلك يلعب فيها إنتاج النفط الدور الأكبر بمعنى عدم ارتكازه على مقومات الحداثة كما سنرى ذلك فيما بعد، ولتأكيد ذلك، فحجم الاستهلاك العربي المحلي يقدر ما بين .%75-70 من الناتج الإجمالي وهو بدوره يوزع إلى استهلاك خاص يقدر ب .%50 واستهلاك حكومي يقدر

بما بين 25–20 ٪ أما الاستثمار المحلي فيقدر بما بين 10–5 ٪ مع ضرورة استحضار الاختلاف الكبير بين الدول العربية؛ هذه الأرقام تعني غياب اقتصاد سياسي عربي ذو مكونات حداثية واستمرار نقيضه الغير حداثي في أشكاله التقليدية.

وتوضيح الوضع اللاحداثي للاقتصاد السياسي العربي يقتضي منا توضيح مميزات منظومة التغيرات الاقتصادية الدولية الراهنة؛ لقد عرفت هذه الأخيرة تغيرات كبيرة على مستويات المعني وأساليب الإنتاج وفن الدعاية والاشهار، فدون الدخول في تفاصيل ذلك لأننا رأيناه في الفصل الأول منذ دراستنا هذه، نضيف توضيحات لتسهيل فهم المغزى؛ فمكونات الثروة الاقتصادية قد عرفت تحولات من مكونات مادية إلى مكونات مادية- معرفية بحيث أن الثروة الاقتصادية لم تعد تتمثل فقط فيما يسمى بالأملاك العقارية والموارد الطبيعية كالمعدنية والنفطية والإنتاج الصناعي والزراعي أو الأرصدة النقدية، بل أصبحت اليوم تتمثل في الرأسمال الرمزي كالخدمات الرمزية سواء الحقيقية منها أو الافتراضية.

إذن فنحن أمام مكونات وعوامل جديدة لحصول الإنتاجية هي مكونات وعوامل رمزية أكثر منها مادية. فهذه التغيرات اعتمدت الابتكار على المستويات العلمية والتنظيمية والتسييرية والكفاءة المهنية بمعنى أنه لم يعد لمكونات الاقتصاد التقليدي الغربي الزراعي والصناعي...الخ من موارد طبيعية وعمالة بسيطة الأهمية التي كانت سابقا. فهذا النوع الجديد من الثروة الاقتصادية يتمثل في الكم والكيف المعرفيين اللذين يتحكم في وفرتهما أو نذرتهما مدى التراكم المعرفي سواء التربوي منه أو التكويني أو العلمي أو التكنولوجي عوض استمرار اعتماد أو القول بمخزون الطبيعة أو عدمه علما بأن هذا التراكم الكمي والنوعي المعرفي يتميز باختزال الزمان والمسافة وتجاوز الحدود السيادية؛ وبمعنى آخر فهي عبارة عن صناعة

الرموز والمعلومات التي يتم تبادلها محليا وعالميا عبر الفضاء الكوني اللامتناهي الذي هو فضاء الأقمار الاصطناعية التي تقوم باستقبال وبث المعلومات دون تردد أو تحفظ حيث أصبح العالم كله عبارة عن «قرية صغيرة».

إن افتقار الاقتصاد السياسي العربي لهذه المميزات الحداثية يعني أنه قد قبل حالة الفقر والافتقار وبالتالي قبول الدولة فقر مواطنيها وجهلهم ومعاناتهم من مختلف أشكال الأمراض والتهميش، وعدم اندماج الاقتصاد العربي واستمراره اعتماد أدوات وتقنيات الإنتاج ما قبل الحداثي، جعل النظام العالمي يتحكم في تحديد أسعار صادراته ووارداته؛ لذا، فهو يتميز بضعف المردودية والإنتاجية. هذا الوضع جعله يدخل الحداثة (المرحلة الصناعية) وما بعد الحداثة (المرحلة المعلوماتية) بدون تهيئ ولا شروط ولا تقييم ولا توجه وهما المرحلتان اللتان تقودهما كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا وآسيا دون اعتبار لوضعية افريقيا والعالم العربي – الإسلامي وباقي الدول الفقيرة.

لقد قام الاقتصاد السياسي العربي بالإصلاح الطفيف كما حددته وأرادته قواعد التكيف الهيكلي التي فرضها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في الثمانينات؛ فالإصلاح ذاك الذي فرضته المؤسستين تلك على المستوى الاقتصادي والتجاري والمالي والاستثماري والإداري والمؤسساتي لم يكن إصلاحا حداثيا بالمعنى العلمي، بل كان اصطلاحا دون مستوى الوضع الحداثي إذ ذاك فبالأحرى مجابهة التحديات الراهنة ومسايرة الوضع الما بعد حداثي. وهكذا نجد أن الاقتصاد السياسي العربي مثلا خلال الثمانينات والتسعينات تميز بضعف إيجابياته وقوة سلبياته التي نذكر منها تركيزه على التوازنات الماكرو-اقتصادية وإهمال تحسين البنية المؤسسية الوطنية سواء الحكومية منها أو الإدارية أو الإنتاجية على

مستوى القطاعين العمومي والخصوصي؛ هذا الوضع جعلنا أمام اقتصاد سياسي عربي سلبي من حيث القدرة التسييرية والريادية والفعالية الإنتاجية كالافتقار إلى القدرات والإرادات الاندماجية والقواعد والاتفاقيات المضبوطة والربط العقلاني بين حاجيات الاقتصاد الداخلي وإكراهات السوق الخارجية؛ فالاقتصاد العربي، سواء على مستوى الحاضر أو المستقبل، أصبح مطالبا باستثمار أهم مقومات الحداثة التي هي العلم والتكنولوجيا وتوابعهما في أقرب وقت ودون تردد؛ فالتبريرات الطفيلية تارة والمفتعلة تارة أخرى تبقى بمثابة عقبات معرقلة وتتمثل خصوصا في عمليات التمويل والتنظيم والتعاون ناهيك عن العقبات الاجتماعية والثقافية.

هكذا، فالاقتصاد السياسي العربي يقتضي خلق ثقافة اقتصادية حداثية مؤسسة على مبادئ وقيم حداثية كالشفافية والحرية والمبادرة والمسؤولية والأخلاق والإرادة، وباختصار ما يطلق عليه اليوم مفهوم «المواطنة والمواطنية» وهي مبادئ وقيم حداثية لا يمكن اليوم تصور الدولة العربية ولا القطاع الخصوصي ولا السوق بدونها. وحصول هذه القيم يقتضي، وبالضرورة تبني ونشر العلم والتكنولوجيا، وهذان الأخيران يشترطان الإنفاق المكثف في مجال التربية والتكوين وتشجيع البحث والابتكار وتجاوز مختلف القيود الإدارية والبيرقراطية والأمنية والسياسية وبالتالي انفتاح كل الأنشطة الاقتصادية – الاستثمار، الأبحاث...الخ– على الإنتاج المعلومياتي وإنشاء مؤسسات معلومياتية عربية في مختلف المجالات سواء منها الزراعية أو التجارية أو الصناعية...الخ مجهزة بأهم المعدات، مؤسسات تلعب الدور الإيجابي في تحقيق التنمية الاقتصادية كالاستثمار في شكلي الأصول المنتجة : الأصول المادية كالآلات، ومختلف أدوات الإنتاج ووسائل النقل والاتصال...الخ، والأصول غير المادية المتمثلة في

الموارد البشرية كتنمية قدراتهم ومهاراتهم الإنتاجية بالتكوين والتعليم والتدريب. بهذا النهج تمكنت البورجوازية الرأسمالية الغربية من استثمار فائضها ومدخراتها في المزيد من الأصول الرأسمالية المنتجة والاستثمار المستمر في المشاريع والأوراش التي تزيد من تحقيق التراكم المالي وهي العملية التي تعطى ما يسمى بالرأسمال المبدع؛ وعكسه الرأسمالي الغير مبدع لأنه امتلك الثروة دون كد وجهد، امتلكها إما نتيجة امتلاكه النفط أو ارتفاع أسعار العقار الذي ورثه عن أجداده أو نجاحه في بعض الصفقات وهو سلوك يتميز بالإنفاق الاستهلاكي والسلبي المبالغ فيه. هذا على مستوى الاقتصاد السياسي كما يمارسه الأفراد.

أما على مستوى الدولة، فإن تكوين الفائض والتصرف فيه يتم على الشكل التالي : الشرائح التي تستولي على النسبة الأكبر من الفائض الاقتصادي هي الشريحة التي تستولي على النسبة الأكبر من النفوذ السياسي. ومن هنا نفهم العلاقة الجدلية بين النفوذين الاقتصادي والسياسي للحصول على المزيد من الفائض. لذلك فهي تستثمر في القطاعات التي تمكنها من الحصول على فائض أكبر وتتجنب استثماره في القطاعات التي تتميز فيها الإنتاجية بمراقبة ضريبية أو حساسية أكبر؛ وبلغة أخرى، فتأهيل الاقتصاد السياسي العربي لدخول مرحلة العقلانية والحداثة يقتضي، بالضرورة العلاقة الجدلية بين التكوين الاجتماعي كما حددته شروط الإنتاج وأنماطه وأشكال توزيع الثروة، وبين التكوين السياسي الرامي إلى خلق التوازن بين القوى الاجتماعية. هذه الجدلية هي التي يعمل النظام الاشتراكي على تجذيرها، وهي الفكرة التي تمكن علم الاقتصاد المؤسس الجديد «اكتشافها مؤخرا؛ فالوضع الجدلي هذا هو ضمان النمو والتغير وبالتالي التمكن من ترجمة الطموحات المجتمعية إلى وقائع ملموسة وعملية؛ وبذلك فهذه الفلسفة إضافة إلى استحضارها المبدأ الأخلاقي

ترى بأن العلاقات الجدلية بين مكونات المجتمع هي الركيزة الأساسية لتحقيق التغيير الاقتصادي وبالتالي السياسي والاجتماعي والمعرفي.

فلابد لتحديث اقتصادنا السياسي، في نظر هذه الفلسفة، من القيام أولا بتشخيص وتصنيف ودراسة السلوك العربي الجمعي وسلوك مجموعات أصحاب المصالح ودراسة المؤسسات التي تقوم بصنع واتخاذ القرارات السياسية لإمكان تحديد كيفية الاستثمار الناجح للفائض؛ كما أن نجاح التحديث ذاك يقتضي منا ضرورة تشخيص ودراسة أشكال تحفيز الفاعلين الاقتصاديين تشجيعا لنجاعة الاستثمار والإنتاجية؛ كما يقتضي منا تحديد كيفية توزيع الفائض من الإنتاج على الشرائح المجتمعية وكذا تحديد نسبة توزيعه بين الأهداف الاستثمارية والأهداف الاستهلاكية. وهكذا، فكيفية توظيف الفائض الاقتصادي يمكن أن تلعب الدور السلبي وهو السائد في عالمنا العربي، وذلك بالتوزيع غير المنصف أو بالاستهلاك الترفيهي.

إن الاستثمار في هذه القطاعات الأخيرة يتطلب استثمارا آخر كبيرا للنهوض بالبنية التحتية اللازمة : البنية المادية من آلات ومواصلات وغيرها، والبنية البشرية من تربية وتعليم وتداريب لأجل بناء القدرات والمهارات البشرية اللازمة لتمكين القطاعات تلك من التطور الاقتصادي وهذه قضايا لا يحبذها الحكام العرب خصوصا والتي يفضلون عموما عنها المحافظة على الأنشطة الاقتصادية في القطاعات التي تعتبر تقليدية والمتمثلة في قطاعات الثروة الطبيعية كالزراعة والمعادن والنفط...الخ. لذلك فطريقة إدارة توزيع الفائض يوظفها الحاكم المستبد والاوتوقراطي لاستمرار استحواذه على السلطة وتحديد مستوى النمو الاقتصادي عند مستوى منخفض.

فإلى حدود العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، مازال الاقتصاد

السياسي العربي لم يدخل مرحلة «الثورة الصناعية» فمازال اقتصادا مفككا يعتمد أساسا موارد الطبيعة كالزراعة ونزول الأمطار والنفط والغاز ولم يتمكن من حصول مرحلة الحداثة الممثلة في «الثورة الاقتصادية الصناعية» مهدد بالنفاد في المستقبل وهو ما يعني أننا أمام اقتصاد مهدد على الأمد البعيد. إن تلافي وقوع ذلك كما سبق أن قلنا، يقتضي من مجتمعاتنا دخول مرحلة «الثورة الصناعية وما بعد الصناعية» وهي المجتمعات التي لم تتمكن لحد بداية القرن الواحد والعشرين من تجاوز تقاليدها وعاداتها التي مازالت في أغلبها زراعية وخرافية. لذلك فدخول المرحلة الجديدة يقتضي بذل جهد وتضحيات يجب أن تتضمنها استراتيجية واضحة للتغيير، لأن هذا الأخير لا يقتضي فقط استيراد المعدات والآليات والمناهج الصناعية من الغرب، بل وكذلك استحضار الخصوصية التي لا يمكن أن تتحقق إلا بتكوين الموارد البشرية وخلق شروط الإبداع والإرادة لمواجهة تحديات حداثة وما بعد حداثة القرن الواحد والعشرين، فما هي إذن، وبالتحديد، هذه التحديات التي بتحقيقها يمكن لهذا الاقتصاد السياسي العربي أن ينطلق ليصبح اقتصادا حديثا وحداثيا ؟

يمكننا الكلام، وباختصار، عن أربع تحديات : أولهما خلق الشروط المؤسسية والقيمية لبناء مجتمع يؤمن بعصر الصناعة وما بعدها، ثانيها الاستثمار المكثف في منظومة التربية والتكوين لتشكيل الشخصية العربية التي تتبنى الحداثة وتدافع عنها قانونيا وسياسيا وأخلاقيا، ثالثها خلق التراكم العلمي والتكنولوجي لتحقيق الإنتاجية الصناعية كتجاوز الاقتصاد النفطي، ورابعها التمرس على امتلاك القدرة التنافسية في السوق العولمية التي هي بالكاد سوق تعتمد آليات وقواعد وعناصر إنتاج حداثية وما بعد حداثية. هكذا، إذن، فالمنطق يتطلب الوحدة العقلانية والمعقلنة بين اقتصادات الدول العربية إذ أنه لم يعد هناك مكان للكيانات الصغيرة والضعيفة من

جهة، ومن جهة ثانية لم يبق هناك مجال من المجالات الإنتاجية بمعزل عن التطور العلمي والتكنولوجي؛ ومن جهة ثالثة يعتبر نجاح ما سبق ذكره رهين بتطوير وتحديث المؤسسات والقيم الاجتماعية والأخلاقية. وبذلك يكاد يجمع الباحثون بأن عدم دخول الدول العربية مرحلة الحداثة لا يرجع إلى قلة الموارد الطبيعية والبشرية ولا إلى قلة الأموال، ولا في ضعف ملكات العقل والإبداع، بقدر ما أن تخلفها وعجزها ذاك يرجع إلى استمرارية قيم ومؤسسات تقليدية منتمية إلى زمن المجتمعات الزراعية والتقليدية، التي ليس بإمكانها الاستجابة لحاجيات العصر، والتي بطبيعة الحال شجعت من طرف الاستعمار بمختلف أشكاله.

وتباعا لما سبق لابد لنا من التساؤل حول ما مدى أهمية استثمار كل تلك المكونات، وما مدى أهمية الوحدة والتكامل الإقليمي في مرحلة جيدة، مرحلة عولمة السلع والأموال والأسواق التي قطعت مراحل مهمة في تبني وممارسة الحداثة وما بعدها ؟ إن كلا الطرفين مهم حاليا مع الوعي العقلاني وبناء الصيغة التي تخفف، بشكل من الأشكال، من وحشية الطرف الرأسمالي العولمي؛ فالعولمة لا تنفي الإقليمية بقدر ما تبحث عن استثمارها واستغلالها تلبية لحاجياتها ومنطقها الداخلي؛ والإقليمية لا تنفي العولمة نظرا لحاجتها إليها على الرغم من وحشيتها لكن في إطار مستوى الصراع؛ فتحرير وتحديث عناصر الإنتاج من القيود التقليدية الزراعية والهيمنة الاستعمارية الجديدة يقتضي البرمجة التي تقتضي بدورها استحضار إيقاع المراحل لكن من داخل التجمع الإقليمي. فهذا التحرير في أمريكا وأوربا وجنوب شرق آسيا قد تم بفعل اتفاقيات إقليمية كالنافتا وغيرها.

لكن التحرير والوحدة الاقتصادية الإقليمية العربية تلك مازالت لم تتحقق بعد نظرا لغياب احد أهم عناصر إنتاج الاقتصاد السياسي وهو

عنصر الديمقراطية. فالمعروف أن النظم العربية الحاكمة هي نظم شخصية واستبدادية تتصرف في مجتمعاتها أرضا وبحرا ونباتا وحيوانا وبشرا كما تريد وكما يحلو لميولاتها. ومعلوم أن القول بالوحدة الاقتصادية يعني القول بنهاية ذلك الامتياز وبالتالي إعلان تدمير السلطة المطلقة. إذن فالوحدة والتكامل الاقتصادي العربي في شكله الحداثي المأمول لم يكن فقط مشكلة اقتصادية، بل وكذلك مشكلة المؤسسات خصوصا منها المؤسسات السياسية. لذا نجد أن علاقة المنطقة بالتطور والإبداع بقيت سلبية من جهة، واستهلاكية لمنتوجات الحضارة الصناعية وما بعدها مادامت مؤسساتها وقواعد تمسلكاتها بقيت مؤسسات وقواعد تتميز بعجزها عن متابعة مميزات ومتطلبات العصر. فالاطلاع المؤسسي هذا قضية ضرورية لبداية تحقيق إقلاع الاقتصاد السياسي العربي والذي يتطلب قيام علاقات مبنية على قيم الثقة وجودة الإنتاج والمسؤولية والاقتناع بالمغامرة الواعية والتكامل والقابلية والقدرة على النقد، وهذه هي أهم المفاهيم الاقتصادية التي بلورتها اليوم المدرسة المؤسسية الجديدة التي خلقت رؤية أكثر وضوحا عند مقاربة مفهوم التنمية الاقتصادية، وهي رؤية قد تبلورت خصوصا في أشغال الأمم المتحدة، في شكل ما سمي «بالتنمية البشرية أو الإنسانية» أو «التنمية المستدامة». فهذه المدرسة ترى أن انطلاق الإقلاع الاقتصادي أو دخول التنمية الاقتصادية عصر الحداثة وما بعد الحداثة يقتضي حصول ثلاث قيم متمثلة في ما سمته بالتمثيلية والالتزام والاتساق. فبالنسبة للتمثيلية يقصد بها ضرورة تمثيل مختلف المؤسسات للمصلحة العامة لساكنة المجتمع، ومؤشر فعالية المؤسسة يرتكز على ما إذا كان النظام السياسي نظاما يؤمن ويضمن مشاركة كل مكونات المجتمع في صنع واتخاذ القرارات والمحاسبة والمراقبة طيلة مرحلة التنفيذ لتكون بالفعل في خدمة عامة الناس. أما القيمة الثانية، «الالتزام» فتقصد

بها التزام صانعي القرار بسياسات سبق أن أعلنوا عن تبنيها. فالتخلي في نظر هذه المدرسة، أو الانحراف في تطبيقها يتمخض عنه ثمن ضروري سمته «بالغرامة» يسددها السياسي إذ أنه بدون هذا العقاب سيستمر بناء على عقدة تبرم بين الأطراف حول الإجراءات والسياسات التي تمكنت من تحقيق الفائض الاقتصادي في الحدود المتفق عليها وإلا تعرض للفشل فتتعثر بذلك عملية النمو الاقتصادي. وفي نظر هذه المدرسة تقوم الكتلة الناخبة أحيانا بممارسة الضغط ومطالبة الحكومة بالرفع من مستوى الاتفاق الحكومي؛ في هذه الحالة إذا تمت الاستجابة للمطلب ذاك، فالعملية ستقود الحكومة إلى المديونية العامة وتضخيم الأسعار؛ وعلى مستوى الصادرات فالحكومة ستكون كذلك مطالبة بالزيادة من الإنفاق الاستثماري للوصول إلى الأسواق الخارجية وبالتالي فإن أي إخفاق في هذه العملية برمتها ستتمخض عنه غرامات أو عقوبات كمقابل لعدم الالتزام بالسياسات المبرمة في العقود والنصوص الدستورية. لذلك يكاد يجمع الباحثون على أن استقرار النظام السياسي واستقلال القضاء عاملان أساسيان لجعل الحكومة قادرة على الالتزام بوعودها. أما القيمة الثالثة في نظر مدرسة الاقتصاد المؤسسي فهي ما سمته «بالاتساق» أو «الانسجام» وتقصد به القدرة على عدم التناقض بين القرارات السياسية المتخذة؛ فتطوير المؤسستين الاقتصادية والسياسية يقتضي التخطيط المسبق الذي يتمخض عن تفاعل مختلف الفاعلين الاقتصاديين والسياسيين والهيآت النقابية والمهنية وهي مكونات يقتضي منطق النمو الاقتصادي إيجاد صيغة للتوافق بين مصالحها؛ فالدول التي تتمكن من تحقيق هذا التوافق هي الدول التي يكون بين مميزاتها الثلاث تفاعل كبير يفرز لنا بالضرورة؛ الإنتاجية وبالتالي الفائض، وبإمكان الكتلة المتعاقدة إعطاء أولويات لقطاعات تهم غالبية سكان المجتمع على أن يتم الاهتمام أكثر ببقايا القطاعات بالتدريج،

في حين أن الدول التي تكون مميزاتها تلك غائبة أو ضعيفة ومتصارعة فستبقى دولا جامدة وذات اقتصاد ضعيف وغامض.

لكن، في نظرنا أن هذه القيم على أهميتها غير كافية لتحقيق وتمكين الاقتصاد السياسي العربي دخول مرحلة الحداثة وما بعدها إذ دخول الألفية الثالثة يقتضي إضافة ميزة قيمة رابعة استثمر الغرب إيجابياتها منذ قرون، في حين عاداها غيره الذي منه العالم العربي- الإسلامي، هي قيمة «الحرية،» وقيمة خامسة هي قيمة «الأمن»؛ ولاشك أن معنيي الحرية الرأسمالي والاشتراكي هما المعنيين المستمرين من حيث الشكل والمختلفين من حيث المضمون. فالفكر الرأسمالي يحددها في كونها القيمة التي تعطى الفرد خياره في الامتلاك والمعتقد والفكر، أما الفكر الاشتراكي فيرى أن هذا المعنى هو بمثابة معنى شكلي ولا إنساني، وأن التحديد الحقيقي لها هو التحديد الماركسي القائل بالشمولية التي يلعب فيها الاقتصاد الدور المهيمن لا الوحيد وهو الخيار الذي يقتضي ضرورة التدخل في حرية الفرد لضمان المساواة والعدالة. وقد ارتبط هذا المعنى بمعنى مفهوم آخر هو حرية المواطن في اختيار حكامه ومراقبتهم ومحاسبتهم وهو ما يسمى بالديمقراطية. وبذلك تأسس وظهر مفهوم «الحرية السياسية» كمفهوم ضروري لمعنى حرية الفرد على مستوى الإنتاج؛ من هنا نصل إلى استنتاج أن الاقتصاد السياسي الحداثي هو الاقتصاد المبني على تحقيق العدالة والمساواة عوض نهب وعدم اعتبار الإنسانية كما لدى الاقتصاد الحداثي وما بعد الحداثي العولمي الرأسمالي.

هذه الدلالة وهذا المفهوم المعطى للحرية غير موجود في العالم العربي؛ فهذا الأخير، وفق هذا المعنى، لا يعرف الحرية، لأن لا في معناها الليبرالي المتمثل في الدعوة إلى حقوق الفرد، ولا في معناها الاشتراكي المتمثل في الحق في اختيار الحكام والحق في المشاركة واتخاذ القرارات والمراقبة.

ومعلوم، كما يذهب العديد من الباحثين، أن مجتمع الحرية بالمعنى المساواتي هو المجتمع الأقدر على تحقيق التقدم والتنمية الاقتصاديين، عكس مجتمعات الاستغلال الرأسمالي ومجتمعات الريع العربية . إذن فالحرية ليست وليدة الوعي أو القيم السائدة بقدر ما هي وليدة مؤسسات ومنظمات تفرز عددا من القيم نتيجة شروط الواقع، وتفرز أخرى؛ في أماكن أخرى، نتيجة ظروف أخرى، فالعلاقة بين القيم تلك والمؤسسات السائدة هي علاقة تداخل جدلي.

لذا، فطبيعة النظام السياسي ووزنه يعتبر هاما في تحقيق التقدم الاقتصادي. هذا الوضع هو ما جعل العلاقة بين الديمقراطية والسوق علاقة تحتل المكان الأهم في الندوات والحوارات الاقتصادية، فظهر بذلك في العقدين الأخيرين مفهومي «الإصلاح الاقتصادي» و«الإصلاح السياسي» وأن الاثنين يكملان بعضهما البعض: والذي يقصد بالمفهومين هو أن اقتصاد السوق لا يتأسس إلا بوجود الديمقراطية الاقتصادية، وهذه الأخيرة لا توجد إلا بوجود السوق التي تتميز بالحرية السياسية؛ ومعلوم أن الديمقراطية كما وردت في المفهومين، تعنى المساواة والحقوق أمام القانون وبالتالي أساس العلاقة بين التطور الاقتصادي وتطور القانون والحقوق بحيث أن ضمان الشرط ذاك يقتضي وجود جهاز قضائي فعال يعتبر بمثابة الجهاز الضروري لتطور اقتصاد السوق، إضافة إلى أن تحقيق تطور اقتصاد السوق يقتضي التوفر على المعلومات الدقيقة لنتمكن من تكوين صورة عن الوضع الذي يمكن أن يكون عليه الاقتصاد في المستقبل. إنه وضع تفتقر إليه الدول العربية : نقص في المعطيات الإحصائية، تضارب في الأرقام المدلى بها، الاختلاف بين التعاريف.

هذه المعطيات تبين أنه إذا كانت ضرورة وجود اقتصاد سياسي عربي كفء وحداثي تقتضي القضاء والقانون الفعال والمستقل والشبكة المعرفية

المعقولة، فإن الأمر يقتضي كذلك ضرورة وجود يد عاملة مؤهلة ومدربة وذات حقوق محمية وواجبات ومسؤولية وهو ما يطرح ضرورة وجود نظام تعليمي فعال ومراكز تكوين مهني ملائمة؛ هذا دون نسيان الاستعانة والاستفادة من باقي التجارب كما أن العالم العربي قد أصبح أمام تطور عالمي آخر: فالمؤسسات الدولية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية (الغات) قد طورت طرحها في اتجاه تجاوز الطرح الاقتصادي المحض لصالح التركيز على المفهوم السياسي كما سبق القول، لقد تدخلت المؤسسات تلك في القضايا الاقتصادية العربية بأشكال غير مباشرة من خلال القروض والمراقبة والإشراف. لكن التدخل ذاك أصبح فيما بعد يتم تحت مسميات جديدة كادعائها أن عملية تسهيل القروض والاستثمار والاستفادة من السياسات الاقتصادية كأسعار الفائدة وسعر الصرف وتوازن الميزانية العامة أصبح مرهونا بمدى ديمقراطية الحكم أو ما سمته «بالحكامة» وهو مفهوم يتضمن أساليب صنع القرارات المرغوب فيها ومدى الضمانات والشفافية التي تقتضي المصلحة الرأسمالية العولمية توفرها. ومما يجب الانتباه إليه هو أن هذا المفهوم الجديد يتجنب الإشارة إلى التدخل المباشر في قضايا الحكومات في الوقت الذي نجده في حقيقة الأمر، يتدخل في توجيه أساليب وتوجيه الحكومات حيث أن ما كان يعتبر حكرا وشأنا داخليا للحكم أصبح التدخل في صياغته وتوجيهه عملية مباحة ومحاطة دبلوماسيا بالغموض. إذن، فاستفادة الاقتصاد العربي من الأسواق العالمية أصبح يقتضي ضرورة توفر حصول الشفافية وضرورة استقلال القضاء ونزاهة ومحاصرة الفساد وكذا حصول الاستقرار السياسي والتداول الديمقراطي للسلطة. لكن التصورات تلك لمفهومي «الإصلاح الاقتصادي» و»الإصلاح السياسي» على الرغم مما أبدياه على أنه إعادة بناء للمجالين الاقتصادي والسياسي، إلا أنهما في عمقهما بقيا محتفظين

بالمعنى الرأسمالي العولمي الذي لا يحترم جوهر الإنسانية.

هكذا إذن، فمجمل الأطروحات والتيارات الاقتصادية تتقاطع حول مكوناته التالية كالترشيد والشفافية والعقلانية والعلم والتكنولوجيا والحرية والمساواة والعدالة وتأهيل الموارد البشرية وحماية البيئة واستحضار طموحات الأجيال المستقبلية حسب طبيعة كيف الإنتاج وهي حداثة، بطبيعة الحال، أفرزتها الثورة الصناعية وما بعدها. أما بصدد طرح اقتصادنا العربي فإننا سنجد أنفسنا أمام غياب كل تلك المكونات إن لم نقل أن الحاصل هو نقيضها. فلا شك أن مجتمعاتنا العربية مجتمعات زراعية تتميز بالتفكير الخرافي والتقاليد والمحافظة عوض الإيمان بالتغيير الذي هو ميزة «الاقتصاد الصناعي»: التغيير في فن الإنتاج، التغيير في الاستهلاك، التغيير في الذوق، التغيير في السلع داخل السوق، التغيير في التكاليف العامة بفعل الابتكار والاختراع وكل هذا يعني أن إقلاع تطور الاقتصاد السياسي العربي لدخوله مرحلة الحداثة يقتضي إضافة إلى ما سبق ذكره، التخطيط والحساب والتنبؤ لا مكان الحصول الفعلي لعقلنة القرارات الاقتصادية وهو ما يبرز لنا العلاقة الوطيدة بين التطور الاقتصادي والحداثي ممثلة خصوصا بعقلنة المؤسسات. لكن التشخيص الموضوعي يبرز لنا أن اقتصادنا السياسي العربي مازال اقتصادا يعتمد الزراعة والنفط والغاز وهي موارد يتم استخراجها وتحويلها بواسطة التكنولوجيا الغربية وتصديرها إلى الدول تلك. لذلك يجمع جل الباحثين بأن الاقتصاد العربي هو اقتصاد ريعي عندما نستحضر مجال الإنتاج، ومقلد عندما نستحضر مجال الاستهلاك ليبقى اقتصادا ضعيفا ومفككا؛ ومن هنا تطرح أمام الاقتصاد السياسي العربي عدة تحديات، فهل تحقيق التحديث الاقتصادي العربي يتطلب إقامة مجتمع اقتصادي إقليمي أم أن العملية تلك تقتضي أن يدخل اقتصاد كل دولة على حدة عصر الحداثة بشكل انفرادي؛ وبطبيعة

الحال، لن يحدث التحديث ذاك دون التحديث المؤسسي كتغيير النظام السياسي والاقتصادي والمواد القانونية وتبني مبدأ المحاسبة والمساءلة والنقد وكذا ملكة التحليل. ونشير إلى أن كل هذا يجب أن يسبقه التحديث المؤسساتي كإعادة بناء وصياغة الدستور واحترام الديمقراطية بما في ذلك كل مكوناتها وإعادة التوزيع الأمثل للثروات وتقوية البنية التحتية والتأهيل الضروري للموارد البشرية من تعليم وصحة لإمكان خلق وبناء اقتصاد سياسي عربي حداثي.

من المعلوم أنه على المستويين النظري والعملي يستحيل تحقيق اقتصاد سياسي حداثي عربي بمعزل عن بناء مؤسسات سياسية حداثية؛ فالواقع الراهن لهذه الأخيرة يتناقض ومقومات الحداثة نظرا لهجانة تركيب أنماطه الإنتاجية من جهة ولغياب الوازن والمسؤول لموارده البشرية من جهة أخرى. وقبل هذا وذاك، فعلى مختلف المؤسسات السياسية وغيرها، للشروع في التأسيس لحداثة عربية، تحديد رؤيتها الفلسفية للإنسان العربي - وكذا الكوني- وهي رؤية تتحدد في وحدة مكوناته الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية والتاريخية والنفسية وهي كلها علوم ومجالات تقوم المؤسسات السياسية العربية بتهميشها؛ فهذه الوحدة يجب أن تترجم في شكل مؤسسات ذات هيكلة جديدة وتصور شمولي جديد، فمؤسساتنا السياسية تغلب عليها التمسلكات العرفية والقبلية من عادات وتقاليد وتحالفات وتظلمات وخروقات سافرة... الخ لنقول أنها مؤسسات ما قبل حداثية تتبنى مفاهيم ومسلمات ذات مرجعيات ميتافيزيقية حيث تغيب أشكال الصراعات لصالح إعطاء المشروعية فقط لضرورة الانسجام بين العالم المجرد الميتافيزيقي والعالم المادي الذي أهمه الإنسان. وبالتالي فواقع هذه المؤسسات السياسية تجسيد لتلك الإرادة الميتافيزيقية المحددة سلفا.

فتأسيس الحداثة يقتضي، وبالضرورة شروطا تتمثل في الوحدة والتجاوز الذي يجد مرجعياته وقواعده وقوانينه في التاريخ وهو ما يعني حضور إبداع وخلق عالم جديد يتميز بتصور جديد للعقل والحرية والخيال، عالم يتحدد ببنيته الاجتماعية التي يجب أن تتبنى اعتماد الذات والممارسة المسؤولتين؛ لذا وفي ظل التكون الهجين لأشكال الأنماط الإنتاجية، تميزت المؤسسات تلك بمحاربة التحولات الاجتماعية التي من أهم مؤشراتها انحلال العلاقات العائلية والقبلية والعصبية...الخ التي عادت منذ العقدين الأخيرين من القرن العشرين والعقد الأول من بداية القرن الواحد والعشرين إلى الظهور بقوة والتي أخذت أشكالا متباينة من الصراعات المحلية القائمة على الأسس العشائرية، فلا أحد ينكر تواجد مؤسسات سياسية في العالم العربي الإسلامي كالبرلمان والحكومات والأحزاب ومختلف الغرف المهنية والمؤسسات النقابية...الخ إلا أنه وجود شكلي لتزيين الواجهة فقط، فدعوتهم للحداثة السياسية واستثمار وتزييف الدلالات السياسية للديمقراطية قد تم وفق خطة رفض الحداثة الاجتماعية وذلك باعتماد خطاب التراث الذي وفروا له كل شروط التجذير والانتشار في أوسع قطاع عربي- إسلامي من جهة، ومن جهة ثانية فشل المشروع السياسي الناصري خصوصا والقومية وكذا الأحزاب اليسارية.

من هنا تطرح قضية وطبيعة الديمقراطية : هل يجب أن تتميز بالعلمية – الموضوعية أم بالمراوغة والنظرة الايديولوية السلبية؟ وبمعنى آخر هل الديمقراطية التي تتبناها المؤسسات السياسية العربية الإسلامية، هي الديمقراطية التي تعمل على إنتاج مجتمع يتوفر على معرفة دقيقة ومسؤولة وهو المجتمع البديل الذي نطمع تأسيسه، أم أنها موظفة فقط لخدمة مصالح شخصية هي في حقيقتها فعل سياسي عشائري على الرغم

من ظهوره بالمظهر الحداثي الذي هو في حقيقته مظهرا عشائريا شجع كل التشكلات التي تتبنى تزييف الواقع وتظهره بما هو ليس كذلك وتقوم بتبرير تمسلكات الحاكم بإظهار شرعيته وقدسية عصمته واستثمار الأديان بالتحريف والادلجة والتكفير لكل مخالف لذلك ...الخ؟ بهذه الدلالات، تقوم المؤسسات السياسية بالعمل على هيكلة والتشجيع المادي والمعنوي لما تسميه بالمجتمع المدني والأهلي وهو طرح لا يخفى على أحد توظيف التيارات الإسلاموية والشعبوية لتجذيره وإعطائه الصبغة الدينية. فهذا الطرح السياسي هو في حقيقته دعوة لإعادة ترتيب مجتمعاتنا على الأسس القبلية والعشائرية التي كانت قد بدأت تعرف الضعف الأولى والتدريجي مع الفترة الناصرية والفلسطينية.

هذا التوجه السياسي للمجتمع المدني القبلي هو التوجه السياسي الذي يعمل على تقويض كل أركان الحداثة كلما تبينت مؤشرات ذلك لأنه يحمل في ثناياه مشاريع التفرقة والتزييف بفعل قابليته لخوض الحروب المحلية ضد نقيضه من فئات المجتمع العربي- الإسلامي. وفي هذا دعوة إلى الحفاظ على «الذات العربية» أو «الهوية العربية» أو «الذات الإسلامية» وهي دعوة وتصور غير صحيح لدى مختلف هذه المؤسسات السياسية وكذا مختلف فروعها بخطابها ذاك. فهذه التسميات ما هي إلا استمرارا لمضامين مرجعيات ما كان يسمي في الخمسينات ب»حماية التراث الإسلامي» وما كان يسميه البعض الآخر وبنفس الدلالة تقريبا، ب»صون التراث الإسلامي» والتي يفسر تأسيسها إلى كونها كانت تعمل بتمويل وتحت رعاية المؤسسات السياسية العربية الإسلامية لضرب الخناق على المد الناصري والفلسطيني والشيوعي؛ لذلك فالمعنى ذاك هو من أهم مكونات ما يسمى اليوم بالاستمرارية التاريخية مع ضرورة استحضار تكوين المجتمع العربي- الإسلامي حيث نجد بأن النسبة الأكبر التي كانت

وراء الناصرية والثورة الفلسطينية هي نفسها التي أصبحت اليوم موظفة في مواجهة الحداثة والعقلانية. ويمثل لنا أحد المفكرين ذلك بجمهور باب الواد بالجزائر الذي كان جمهور جمعية التحرير الوطنية والاشتراكية فأصبح اليوم الجمهور السلفي الإسلامي وهو رد فعل ضد الناصرية والاشتراكية الذي لا يرجع إلى فشل هذه المشاريع بقدر ما يرجع إلى مختلف مواجهات هذين المدين عسكريا واقتصاديا وثقافيا وايديولوجيا.

وعلى مستوى مؤسسات الأحزاب السياسية كحزب الاتحاد الاشتراكي العربي بمصر، حزب البعث العربي الاشتراكي، الاتحاد الوطني للقوات الشعبية بالمغرب، جبهة التحرير الوطني بالجزائر، الجبهتين الديمقراطية والشعبية لتحرير فلسطين...الخ؛ نجد أزمة هذه القوى السياسية التي طالما حركت الشارع العربي وحصلت على ثقته في اتجاه التأسيس للحداثة والعقلانية والعدالة الاجتماعية والحق في الوجود لتفقد مكانتها لصالح قوى سياسية رجعية؛ ففي العراق الحالي مثلا نجد ظهورا قويا لهذه القوى السياسية حيث الطوائف والقوى التي تقاتل بعضها البعض بالأسلحة معتمدة أو مقدسة مرجعيات قديمة لتهديم وتقويض ارهاصات الحداثة أينما ظهرت؛ من بين هذه الطوائف تنظيم الجهاد في بلاد النهرين، جيش محمد، جيش انصار السنة...الخ، من جهة، والصعود القوي للمؤسسات السياسية الرجعية والنكوصية التي أوكلت لها الطبقة المسيطرة عربيا مهام نشر الأشكال السياسية التي تضمن استمرار الوضع العربي الحالي وحمايته من كل أشكال التغيير الذي لن يكون إلا بنشر القيم الحداثية والعقلانية. ويدعم هذه الاتجاهات النكوصية ويرعاها الولايات المتحدة الأمريكية من خلال إسلام المملكة العربية السعودية والدول الخليجية تأسيسا وتدعيما لمختلف الأشكال التنظيمية الظلامية في المنطقة ضد ما كان يسمى بالاتحاد السوفياتي من جهة، وضد ظهور الحداثة في شتى

أنواعها، بالعالم العربي الإسلامي. ويجب أن لا يخفي عنا كل هذا، العامل الأساسي الذي هو النفط أساسا. فالولايات المتحدة الأمريكية مستعدة للتحالف مع مختلف الأنظمة والمؤسسات السياسية التي تمكنها من ذلك سواء كانت مؤسسات سياسية ظلامية أو رجعية أو استبدادية، ولمن مازال يراوده الشك في ذلك، فتاريخنا يبرر كل ذلك. وهذا لا يعفي كل المؤسسات السياسية العربية- الإسلامية من تحمل مسؤولية عدم التمكن من امتلاك أدوات حداثية وعلمانية. صحيح أن مختلف الأنظمة القومية قد حققت خطة أولية حداثية في مجالي الاقتصاد والاجتماع مساندة في ذلك بالجماهير التي التقت وراء القيادات تلك، لكن فشلها على مستوى المجال الفكري أدى إلى ضياع نسبة مهمة من تلك المكتسبات ليعرف الواقع الغربي الإسلامي انقلابا كبيرا على مستوى المؤسسة السياسية - وباقي المؤسسات بأشكال متفاوتة- لصالح القوى الرجعية والمحافظة الذي بدأ خصوصا مع هزيمة 1967 الذي تم تعميقه مع وبعد حرب 1973 وحرب البترول وهو الوضع الذي مكن المملكة العربية السعودية والدول الخليجية من أن تصبح دولا ذات ثقل سياسي حيث أصبحت بمثابة مراكز اتخاذ القرارات السياسية وهو الدور الذي فرضته وزكته الولايات المتحدة الأمريكية. فنظرا للتناقض الموجود بين هذه المؤسسات السياسية باعتبارها مؤسسات دول محافظة وبين قوى الحداثة والتغيير، ونظرا لوزنها وقوتها المادية، فقد تمكنت المؤسسة السياسية تلك من السيطرة على مختلف المؤسسات السياسية للعمل على نشر الثقافة السياسية المحافظة والاستهلاكية والخرافية محاصرة بذلك أي محاولة لتحقيق التحديث. وكل هذا هيأ الشروط المطلوبة لظهور قوى وأحزاب ومؤسسات سياسية تدعى الإسلامي وبالتالي تسييس الدين الذي عرف انتشارا كبيرا. فمنذ هزيمة 1967، وخصوصا من ثمانينات القرن العشرين

إلى اليوم، تمكنت المؤسسات السياسية العربية- الإسلامية الظلامية منها والمحافظة من تهييئ كل شروط الانقسامات وأشكال التجزئ وتفريخ الاتجاهات النكوصية وعرقلة المشاريع التنموية الحداثية الوضع الذي يعني أن العرب اليوم أصبحوا يواجهون تحديا وجوديا كبيرا.

لذلك وجدنا أنه حتى المؤسسات السياسية التي تتعاطف مع الحداثة من برلمان أو أحزاب سياسية أو مهنية أو ثقافية أو جمعوية قد أصبحت تنادي بسياسة الإصلاح. إلا أنه حتى هذه المؤسسات السياسية التي أرادت التغيير بالإصلاح قد وجدت نفسها أمام عرقلة جديدة وهي أن مفهوم الإصلاح قد أصبح الشعار الذي تتبناه الدول الكبرى لاستكمال سيطرتها وهيمنتها على العالم العربي وإعادة هيكلته خدمة لمصالحها. ومن هنا يفهم المشروع الذي نادت به الولايات المتحدة الأمريكية تحت اسم «الشرق الأوسط الكبير» حيث الدعوة لنظام سياسي يتبنى الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. بناء على ما سبق ذكره، أصبح أمام المؤسسات السياسية المعارضة الحاملة لمشروع التحديث والحداثة، البحث عن الطريقة الأنجح لبناء مشروع حداثي يتميز عن مشروع الإصلاح الذي طرحته الدول الكبرى. فالمطلوب من هذه المؤسسات السياسية النقيض بناء مشروع تحديثي للبنية المجتمعية العربية كما هي وكما يجب أن تكون بشكل يراعى فيه القيم السياسية الحداثية الكونية والعربية. ولاشك أن من الأولويات السياسية لهذا المشروع التحديثي طرح قضايا الوحدة أو الاتحاد؛ العلمانية، الديمقراطية، الحرية، الإرادة، الشعور، الجسد. الخ؛ فالديمقراطية العربية التحديثية يجب أن تتخلص من مختلف الثنائيات التي عملت على تجذيرها القوى الداخلية العميلة والقوى الخارجية الاستعمارية بمختلف أشكالها القديمة والراهنة كثنائية الأصالة والمعاصرة، والخاص والعام، والمناداة بديمقراطية «عربية». فالديمقراطية هي أكبر من كونها تلك

الثنائيات أو الخصوصية، فهي قيمة كونية ذات مبادئ ثلاث واضحة تتمثل في الفصل بين السلطات الثلاث والانتخابات الحرة والنزيهة والتداول السلمي للسلطة، ومعلوم أن هذه مبادئ تصلح لكل المجتمعات البشرية إلا أن أشكالها هي التي تختلف من مجتمع آخر. هذا وتجدر الإشارة إلى أن نقاشات المؤسسات السياسية الحداثية يغلب عليها كثيرا التركيز على عوائق تحقيق الديمقراطية تلك وقولها أن تحقيقها في مجتمعاتنا العربية-الإسلامية يتطلب وقتا طويلا يتم خلاله العمل على نشر الثقافة السياسية للديمقراطية إلا أن تجارب المؤسسات السياسية للدول تفند مثل هذه الدعاوى؛ فالهند مثلا دولة يقدر عدد سكانها ب 770 مليون نسمة وأن نسبة الأمية والفقر فيها عاليين وكبيرين، لكن على الرغم من ذلك، فقد تمكنت المؤسسات تلك من تحقيق نسبة مهمة من الديمقراطية. فخلق ونشر وممارسة الديمقراطية لا يمكن أن يتم بالملاسنات والشعارات، بقدر ما يتم بالممارسة المسؤولة وخلق الآليات والميكانيزمات باعتماد الديمقراطية ذاتها وكذا تبني تحديث الممارسة تلك بفعل شكل أساسي من النضال هو النضال الديمقراطي لأن الديمقراطية ليست عملية مجزأة أو يمكن أن تبنى بالتدريج المرحلي، بمقدر ما هي عملية شمولية : إما أن تكون أولا تكون، إنها عملية نضالية للتأسيس وبناء المبادئ. أما النقطة الثانية المطلوب من المؤسسات السياسية العربية- الإسلامية التحديثية طرحها فهي المتعلقة بما يسمى ب»العلمانية»؛ وواضح أنه لا ديمقراطية بدون علمانية خلافا لما تقوله المؤسسات السياسية المحافظة منها والظلامية من أن الإسلام «دين ودولة» وأن العلمانية خطاب سياسي إلحادي وهو ما يزكي طرح الاستعمار بمختلف أشكاله القائل بأن جوهر الإسلام يتناقض ومفهوم العلمانية والحداثة. إلا أن هذا كلام مردود عليه؛ فالمجتمعات العربية لم يسبق لها أن عرفت نظام «العلمانية» لسبب معروف

هو أنه لم يسبق لها أن عرفت ثورة ثقافية عامة وسياسية خاصة يمكنها من المعرفة الحقيقية لدلالة الدين. والعلمانية التحديثية باعتبارها من أولويات المؤسسة السياسية الحداثية لا يقصد بها العلمانية كعقيدة، بل باعتبارها مجموعة قيم إنسانية تحمي المواطن وتشجع على البحث والتفكير في كل المواضيع، مهما كانت طبيعتها، بما في ذلك موضوع الدين. كما أنها بمثابة برنامج تنظيمي عقلاني للمجتمع حيث يحل الفرد أو المجتمع المواطن محل الفرد أو المجتمع الرعية، وحيث أن مصدر السلطة هو الشعب لا الإله. بهذه الدلالة لم تبق العلاقة بين العلمانية والدين تختزل في فصل أو عدم فصل الدين عن الدولة، بل أن الفصل ذاك هو النتيجة المنظمة للمبادئ تلك. والجدير بالإشارة هو أن المؤسسات السياسية الاشتراكية قد تجنبت الخوض في قضايا التحديث الديني بحجة أنه موضوع شديد «الحساسية»؛ أما القوى التي تبنت القومية العربية، فإن ما يطبع علاقة مؤسساتها السياسية بالعلمانية هو الغموض: فساطع الحصري يرفض فكرة اعتبار أن الدين مكون من مكونات القومية العربية؛ أما مشيل عفلق فيعتبر، أنه على عكس الديانات الأخرى، أن الإسلام جزء لا يتجزأ من مكونات القومية العربية؛ إنه وضع أثر سلبا على تأسيس التحديث والحداثة العربية.

أما النقطة الثالثة التي يجب أن تسجل ضمن الأولويات في جدول أعمال المؤسسات السياسية التحديثية والحداثية فهي قضية الوحدة أو ما يشير إليه البعض الآخر باسم الاتحاد. مصير وكينونة وقوة المجتمع العربي- الإسلامي مرهونة ومشروطة بتحقيق هذه الوحدة أو الاتحاد وقد حاولت المؤسسات السياسية سواء الناصرية منها أو الفلسطينية التمهيد؛ وبالتالي التأسيس لذلك؛ إلا أن هذا الخطاب الوحدوي القومي قد اعترضته عراقيل عدة لأن الواقع العربي الحالي هو واقع الانقسامات والصراعات الطائفية والمذهبية والقبائلية على مستوى طرفي المعادلة:

الأنظمة العربية من جهة والشعوب العربية من جهة أخرى، إضافة إلى أن هناك أنظمة عربية أكثر غنى من غيرها من الدول وهي كلها عوامل وآليات معرقلة لقيام الوحدة أو الاتحاد العربي أحد شروط قيام الحداثة. لكن، وعلى الرغم من كل تلك العراقيل، فالواجب يقتضي من المؤسسات السياسية الحداثية العربية البحث عن وفي سبل تحقيق هذه الوحدة، وفي هذا الاتجاه تحدث قسطنطين زريق، أحد المدافعين عن الوحدة، عن أن الوحدة. تلك فكرة يجب إخراجها من الكمون إلى الواقع وأن حصول ذلك يتطلب، وبالضرورة، علمنة المفهوم والممارسة على السواء ليصبح خطابا يتميز بالطابع الإنساني والديمقراطي. وقد بدأ هذا الخطاب القومي الوحدوي الجديد يطرح نفسه في السنوات الأخيرة وبجدية، لكن على المستوى الثقافي أكثر كدعوة في اتجاه أن تصبح الدولة، دولة الحق والقانون واحترام المصلحة العامة والإرادة والاستجابة للحاجيات المشتركة. ويتابع قسطنطين زريق قوله في الموضوع بأن هناك أشكال عدة لتحقيق الوحدة تختلف عن شكل وحدة الدولة القومية كالقول بأن يكون للدولة المنضمة إلى الوحدة حق سلطتها القطرية، ويمكن لجامعة الدول العربية، بعد تطويرها وإعادة هيكلتها، أن تكون هي بالذات شكلا جديدا من أشكال الوحدة؛ إلا أن تحديث الجامعة العربية يتطلب وبالضرورة الإرادة السياسية المؤسسية وهي عملية تفتقدها الأنظمة العربية، بل وتعاديها. يبقى الأمل معقودا على حركية الشعوب العربية إلا أنها اليوم، نظرا لانتشار الأزمة، نجد ابتعادها عن الشأن العام وعن العمل السياسي حيث أن الاهتمام أصبح منصبا على البحث عن لقمة العيش، وحتى إن كانت هناك مشاركة فذلك يحصل فقط بفعل حركية الأجهزة الإعلامية أو يحصل نتيجة الأساليب القديمة السطحية التي توظفها الأنظمة العربية المحافظة.

أما النقطة الرابعة من أوليات مشروع المؤسسات السياسية العربية فهي نقطة الحرية ومن المسلمات المعروفة أن الحرية هي الرئة التي يتنفس بها التحديث والحداثة، وبمعنى آخر فالقول بالحرية؛ يعني القول بدخول المجتمع مرحلة التحديث التي ما هي في حقيقتها سوى «الابتكار» و«الإبداع». إذن لا تحديث ولا إبداع ولا ابتكار في غياب «الحرية» التي يجب أن تتحدد كمبدأ عقلاني وكممارسة مسؤولة وإيجابية وهو تحديد طالما تهربت منه المؤسسات السياسية العربية وطالما قامت بتأجيله ليصبح اليوم، عصر العولمة، مطروحا وبشكل ملح. فالخيار لم يعد مقبولا ولا ممكنا : فإما الحرية وبالتالي التحديث والإبداع، وإما العبودية والاستعمار في مختلف أشكاله وبالتالي القمع والتخلف والتهديد بالانقراض. وفي هذا الإطار يواجه المؤسسات السياسية تلك السؤال الأكبر: كيف يمكن التخلص من القوى الخارجية والداخلية لتحقيق الحرية تلك ؟ لقد انصب اليوم الاهتمام، وإن كان مازال ضعيفا على كون أن الحرية، عصر العولمة، أصبحت ضرورة ملحة في حياة المجتمعات على جميع المستويات : سلوكا وتفكيرا وتواصلا فلاشك أن الإبداع يتنافى وغياب الحرية التي تتحدد لا باعتبارها نماذج مفروضة بل باعتبارها أشكالا متعددة يصح منها التي أفرزتها بنية المجتمع استجابة لحاجياته المادية والمخيالية كحرية الانتقال وحرية إبداء الرأي وحرية الاعتقاد وحرية النشر والإعلام وحرية التعليم وحرية التجمع...الخ وهي حريات جوهرية يجب على المؤسسات السياسية العربية احترامها وحمايتها ورعايتها وهو احترام وحماية ورعاية لكرامة الإنسان إذا أردنا بناء المجتمع الحداثي والحقوقي. أما ما عدا ذلك فالحرية تعني التزييف والمراوغات بلغة إيديولوجية مستقلة في ذلك الدين والعادات، وهذا هو معنى الحرية كما تؤسس له وتنشره المؤسسات السياسية والاستعمارية بمختلف أشكالها من جهة، والمؤسسات السياسية

العربية المحافظة والظلامية من جهة أخرى فقط لتبرير استغلال الشعوب. فهذه الحرية ذات المرجعية اللبرالية هي حرية غير صالحة لخلق شروط وتحديث مجتمعاتنا العربية لسبب واضح للذي يعرف والذي لا يعرف وهو أن الحرية واللبرالية الرأسمالية وجهان لا يلتقيان: فالرأسمالية مبنية على القهر والاستغلال والتزييف والتسليع والدوس على كرامة الإنسان وحقوقه وبالتالي استحالة تبنيها الديمقراطية ولا أدل على ذلك الفروقات والهوة، عصر العولمة، التي ازدادت أكثر فأكثر بين طبقة جديدة تملك، وطبقة جديدة لا تملك، في حين أن الحرية هي نقيض ذلك، فهي إما أن تكون فتحترم كرامة الإنسان ويكون مرجعها هو الإنسان ومحاربة كل أشكال ترويض الإنسان وتسليعه، فاتحة له المجال واسعا للمشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالشأن العام القومي والكوني. فالكرامة الإنسانية تعني الحرية التي قلنا أنها قيمة ذاتية في الإنسان لا يختلف في ذلك فرد عن غيره مهما اختلف جنسه ولونه ودينه ولغته وعرقه. فكل الكائنات البشرية تتقاطع حول نفس الحاجيات الطبيعية لذا، فتحديث المجتمع يعني الاعتراف بجوهرية حرية الإنسان التي لا يمكن اعتبارها، بأي حال من الأحوال، حرية مطلقة. فكل فرد أو إنسان هو حر في المكان والزمان أي أن لكل فرد الحق في الحرية وكذا التمتع بها لكن باعتبارها في الآن نفسه طبيعية واجتماعية، فهي تقتضي عدم التصرف والتمسلك بالخضوع فقط للغرائز والضرورة العمياء، بل هي الوعي بالعيش مع الآخر. فالحرية هي تحمل المسؤولية في الزمان والمكان لإمكان تحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية والتحديث المستمر والصراع اللانهائي مع الطبيعة. وبهذا التصور تكون الممارسة السياسية للحرية وبالتالي الدعوة إلى العالمية والكونية التي يشترط فيها، وبالضرورة احترام إنسانية الإنسان.

هذا ولا يمكن للمؤسسات السياسية التحديثية العربية تحقيق الحرية

تلك بدون استحضار مكون آخر يحظى بالأولوية في أجندتها ألا وهو مكون «الإرادة»؛ فتشخيص هذه «الإرادة» لإمكان خلق شروط النهوض بها عملية ضرورية خصوصا وأنها اليوم، عصر العولمة، توجد في أكثر أشكال ضعفها بفعل تدخل العاملين الداخلي والخارجي؛ فالأول يتجسد في كون أن الأنظمة الاستبدادية العربية قد جندت كل قدراتها لتجميد وتدمير هذه الإرادة، أما الثاني فيتجسد في كون أن الاستعمار بمختلف أشكاله، قد عمل، وبأشكال عنيفة، على عرقلة وإحباط كل الشروط التي تمكن من خلق «الإرادة القوية»؛ هذا، إضافة إلى تدميرها عبر مراحل حساسة في التاريخ، نجد أنها تتعرض اليوم، بداية القرن الواحد والعشرين، إثر أحداث 11 شتنبر، إلى تقويض أكثر حيث استثمر الاستعمار الجديد – العولمة– الحدث بشكل جيد لتدميرها وتقويضها وتجميدها أكثر. وقد قال عبد الحميد شرف في محاضرة ألقاها عـــام 1978 : «التقدم السياسي والاجتماعي» ما مضمونه أن التحديث عملية شمولية أساسها حرية وإرادة الإنسان وتستهدف الإنسان وينجزها الإنسان. فحرية وإرادة الإنسان العربي، في نظره، هي ما يجعل منه هو الفاعل الذي يخطط، وهو الذي يحدد الأهداف، وهو الذي ينفذ، وهو المالك، وهو العامل، وهو الشعب، وهو الجيش، وهو الأمن، وهو الحكومة، وهو الأحزاب، وهو النقابات، وهو البرلمان، وهو القضاء، وهو الأستاذ، وهو المربي، وهو الأم، وهو محقق الانتصار أو الهزيمة...الخ. إلا أن المؤسسات الاستعمارية والغربية المحافظة والظلامية على السواء تنظر إلى الإنسان العربي بخوف كبير حيث ترى فيه الخطر المنتظر، لذا يجب إعادة تشكيل شخصيته، وباستمرار وفق حاجيات النظام الاستعماري الجديد – العولمة–. أما النقطة الموالية التي يجب أن تكتسي صبغة الأولوية في أجندة المؤسسات السياسية التحديثية العربية فنحددها فيما يمكن تسميته «بالقوى الداخلية» للشخصية

العربية وجدان وعواطف وإحساسات وأخلاق ...الخ التي تكتسي طابع الأهمية في تشكيل الكينونة الانتربولوجية التي يقوم الاستعمار الداخلي والخارجي باستغلالها أشد استغلال، لذا، نجد الاستعمار ذاك، سواء القديم منه أو الجديد، يركز عليها منذ المراحل الأولى من التعليم، في حين أن المؤسسات التحديثية العربية تتجاهل أهميتها بشكل كبير خوفا من الدين مادامت ثقافة الإنسان العربي هي ثقافة دينية بغض النظر عن شكلها ومضمونها، هي ثقافة فهم كل القوى الداخلية لشخصية الإنسان العربي بناء على المرجعية الدينية وبالتالي فكل انتقاد أو دعوة لتغييرها هو في نظرها، مس بالديانة الإسلامية. فتغييب الاعتناء واستثمار هذه القوى الداخلية يعنى تغييب نسبة كبيرة من طاقة الإنسان العربي وبالتالي استحالة تصور التحديث والحداثة العربية.

والنقطة الأخيرة التي تعتبر من أولويات برنامج المؤسسات السياسية التحديثية العربية فهي المتعلقة «بالجسد»؛ من المسلمات التي لا يختلف حولها اثنان، اللهم المعادون لكرامة الإنسان، هو أن رغبات الجسد تحتل أولوية كبرى على ما عداها من حيث الوجود، فالجسد يسعى دوما تحقيق رغباته، وتلبية حاجياته المتنامية باستمرار. ولاشك أن أهمية الجسد قد تم توضيحها منذ العصر اليوناني مع افلاطون وارسطو، وإلى عهد قريب مع ماركس وفرويد ونيتشه ومشيل فوكو الذين اعتبروه الوجه الانتربولوجي والوجودي للإنسان الذي لا يمكن التخلص منه لأن التخلص منه يعني الموت والنهاية. فكل هذه الشروط وهذه الحقوق يفتقدها جسد الإنسان العربي من تلبية الحاجيات المادية لجسده وإشباع رغباته حتى الضرورية علما بأنه، كما سبق القول، أن تلبية تلك الحاجيات الجسدية مطلب طبيعي وإنساني لا يمكن للإنسان العربي بناء النهضة وممارسة التحديث باستمرار غيابها. فالإنسانية الحقة تقتضي استحضار الجسد ورغباته باعتبارهما أحد

أهم مكونات الإنسان التي يعتبر نكرانها نكرانا للإنسانية، ولا تحقيق هذه الأولويات من دون استحضار المؤسسات السياسية التحديثية لأهمية مفهوم ملكة العقل. إنه الأداة القادرة على بناء وتوجيه كل الأولويات التي سبق طرحها، لذا، يكاد يجمع معظم الباحثين من أن ضعفه أو نكرانه يعتبر بمثابة أساس هزائم وتخلف الدول العربية.

ومما لاشك فيه أن الباحث في العالم العربي يجد ذاته أمام عدد من العقليات وهو ما يجعله أمام معضلة الاختيار؛ فأي هذه العقلانيات هي الكفيلة بالاستجابة لتحقيق التحديث والحداثة العربية ؟ فلدينا ثلاثة أشكال من العقلانية. العقلانية المسماة بالموضوعية والعقلانية المسماة بالأداتية، والعقلانية المسماة بالنقدية. والمتفحص للبناء الداخلي لهذه العقلانيات من مسلمات ومفاهيم ومناهج وعلاقات ونتائج، يجدها تستجيب جميعها لحاجياتنا التحديثية والحداثية : فالأولى تتكلم عن مدى التطابق بين الفكر والواقع وهو التصور الذي يحذر من تدخل الأهواء والعواطف والخرافات في إصدار الأحكام العلمية التي تطمح تشخيص الواقع كما هو قدر الإمكان لتحليله في اتجاه إيجاد الحلول الإيجابية التي هي مطلب الجميع اللهم من يعاني من الأمراض النفسية؛ أما الثانية فتتمثل أهميتها في نقل فعل العقل من المجال المعرفي النظري والعلمي إلى مجال الإبداع التقني والتطبيقي والعملي بالشكل الذي يتوخى منه التحقيق الفعلي للربحية والاستثمار الإيجابي لكل الطاقات سواء منها الاستثمارات التقنية أو البشرية التي يصبح التحديث مرهونا بمدى فاعلية وحسن تدبيرهما؛ أما الثالثة فتعمل على تمكيننا من معرفة مناهجها في التفكير : أسسها، آلياتها، منطقها وربط كل ذلك بالعوامل والشروط التي لا يمكن تصور العقلانية، أية عقلانية، بدونها؛ ومعلوم أن العوامل والشروط تلك هي التي تمكننا من تقييم أدواتنا ومناهجنا ومعارفها وبالتالي طبيعة ومستوى تحصيلنا.

وهناك أولوية أخرى هي أولوية النظام التعليمي. فلقد تم احتكار هذا المجال من طرف المؤسسات السياسية للاستعمار بمختلف أشكاله باستثماره في الاتجاه السلبي لجعل شخصية الإنسان العربي شخصية سلبية مقتنعة بمكانتها المحددة لها كسلعة وقطيع يحركه الاستعمار ذاك كما يريد وكيفما يريد ومتى يريد. وطرح قضية التحديث والحداثة في مثل هذا الوضع الذي لا تتوفر فيه إلا على موارد بشرية من هذا النوع معناه أننا نسير في نفس اتجاه المؤسسات السياسية المحافظة والظلامية التي تحرص كما ينص على ذلك جدول أعمال برامجها، على ترويض الشعوب العربية وعرقلة تطلعها لتحقيق تطورها. فالحداثة الإنسانية تؤمن، بناء على مجمل نتائج الدراسات والأبحاث، سواء العلمية منها أو الإنسانية، بأن الإنسان يتوفر على قدرات كامنة وأخرى فعلية، وأن إيجابية تفعيلها وتوجيهها إنسانيا يرتبط بطبيعة التعليم الذي تتبناه وتسهر على نشره ومراقبة تنفيذه طبيعة المؤسسات السياسية. ومن هذه الزاوية، فللتعليم دورا كبيرا باعتباره وسيلة وتفعيل مختلف القدرات الذاتية والطبيعية. لذا، فهذه المؤسسات مطالبة بالتركيز على إعادة هيكلة النظام التعليمي بتغيير مراحله ومناهجه وتشريعاته وتمويله وتجهيزه للانتقال من المجتمع الاستبدادي والظلامي إلى المجتمع المبني على العلم والعقلانية؛ فهو بذلك مطالب بالتركيب بين التربية على العقل والتربية على السلطة والتربية على المسؤولية والتربية على الحرية والتربية على الإرادة والمبادرة لخلق الشخصية العربية الوازنة والواعية بحقوقها وواجباتها الذاتية والمجتمعية والإنسانية التي ما هي، في حقيقة الأمر، سوى التحقيق الفعلي للتحديث والحداثة.

وعموما، فالوضع الطبيعي والوضعي للإنسان العربي يحتم القول بفكرة إعادة هيكلة المجالين الاقتصادي والسياسي والتركيز على نوعية العلاقة بينهما التي لا يمكن أن تكون إلا علاقة جدلية، إذ كلما أجلنا إعادة الهيكلة

تلك للأسباب المعرقلة المعروفة، كلما ضحينا بوجود الإنسان العربي في اتجاه تنمية تخلفه وتدمير شخصيته لكي لا يبقى منها سوى مستويي الحيوانية والعبودية خدمة لمصلحة الطبقة البورجوازية الرأسمالية العالمية الكبرى.

الفصل الثامن
وماذا بعد تسليع الطبقة المقهورة العالمية الكبرى ؟

لاشك أن العقل والعقلانية أدوات أساسية مكنت الإنسانية من تحقيق تقدم كبير على مختلف المستويات؛ وقد جسد ذلك ما يسمى بفلسفات الحداثة وما بعد الحداثة تأسيسا وتطورا، والذي تم في أغلبه بالاستناد إلى منظومة نظام السوق الحر الرأسمالي؛ فكان وما يزال النظام الذي يوجه الاقتصاد والسياسة أو بلغة أخرى «السوق والديمقراطية اللذين عملت وتعمل أغلب تيارات الحداثة وما بعد الحداثة على التنظير لهما صحة وفعالية.

لقد سبق أن رأينا الميكانيزمات الداخلية لهذه الفلسفات والتي وضحنا بناءها وتصورها باعتبارها بناء وتصورا يعبر ويدافع ويعمل على ترسيخ سلب الطبقة المقهورة العالمية الكبرى إنسانيتها، سلب يختلف شكله وحدته باختلاف المراحل الزمنية والمكانية تارة تحت اسم الاستعمار، وتارة تحت اسم نشر الحضارة وتارة تحت اسم حقوق الإنسان وتارة تحت اسم الديمقراطية ومحاربة الدكتاتوريات. هكذا، فالاقتصاد أصبح مجالا يحصل الإنتاج فيه بناء على هذه القيم التي تعني عمليا عكس ما

توحي به من دلالات، فالواقع هو نشر التخلف وانتهاك حقوق الإنسان وممارسة الدكتاتورية. أما السياسة فهي المجال الذي فيه تتم مراقبة الطبقة المقهورة العالمية الكبرى وتوجيهها وإقناعها بالخضوع واحترام القواعد والقوانين التي تنظم البلاد؛ وعلى المستوى الاجتماعي، قبول التراتبية باعتبارها مساواة وعدالة ذات مصدر فوقي منزه عن الظلم والأخطاء. هذه هي آثار جل تيارات الحداثة وما بعد الحداثة على واقعنا المجتمعي : سوق حرة متوحشة ونظام دكتاتوري متوحش تارة ومؤذب تارة أخرى ومهدد تارة ثالثة. هذا الوضع عبرنا عنه بصيغة «وحدة وحشية الاقتصاد والسياسة» التي غزت مختلف المناطق الجغرافية حيث مكنت التجهيزات الحداثية وما بعد الحداثية رأسمالية الغرب من تحقيق الإنتاج والإنتاجية في المكان الذي تراه ملائما وضامنا لحصول الفوائد والأرباح بأقل التكاليف، مع الإشارة إلى حرية الانتقال من بلد إلى آخر وبشكل مشرعن كلما أصبحت الفوائد والأرباح تلك مهددة حيث تختفي قيم ومفاهيم الإنسانية وحقوق الإنسان والديمقراطية؛ وهو الوضع الذي يعني عدم الإيمان بمفهوم الإنسانية والحرص على ممارسة انتهاك حقوق الإنسان وكل أشكال الدكتاتوريات، وكل رفض لذلك تصنفه الحداثة وما بعد الحداثة الرأسماليين بمثابة إرهاب وانتهاك لحقوق الإنسان تجب مواجهته وفق القوانين والتوصيات الدولية.

هكذا، فاستمرارية وجود نمط الإنتاج الرأسمالي تقتضي، وبالضرورة، استثمار مجمل تجهيزات وتقنيات الحداثة وما بعد الحداثة في الاستغلال المتصاعد للموارد الطبيعية من جهة والموارد البشرية من جهة ثانية دون اعتبار لأغلبية ساكنة العالم ولا للأجيال القادمة، هذا هو واقع العالم اليوم وكل من واجه ذلك سواء أكان فردا أو حزبا أو جماعة أو جمعية أو دولة، فالنظام الرأسمالي التسلطي في تياراته الحداثية وما بعد الحداثية سيعتبره

مارقا أو شريرا أو إرهابيا. وفي هذه الحالة تلتجئ السلطة السياسية التسلطية إلى استخدام القوة العسكرية بحجة تهديد مصالح البشرية جمعاء وهو ما يفرض علينا طرح قضية الحرب والسلام في مفهوم السياسة التسلطية تلك. فمن المعروف أن الفلسفة العقلانية الرأسمالية قد تبنت وتتبنى وستستمر في تبني فكرة أن أساس السلم والاستقرار العالميين وانتهاء ظاهرة الحرب مرتبط بمدى انتشار حرية التجارة وبالتالي حرية السوق الحر؛، في حين أن الدعاوى تلك هي دعاوى مزيفة مرتبطة بتاريخ النظام السياسي المتسلط الذي كلما تم تهديد مصالحه كلما استخدم القوة العسكرية بعد أن يكون قد استنفذ قدراته الديبلوماسية، ولنا أهم مثال بداية القرن الواحد والعشرين الذي يتمثل في جريمة استعمار وتدمير دولة العراق عسكريا وباقي دول الشرق الأوسط دبلوماسيا تحت صيغة «انظري واسمعي يا جارة».

والسؤال هو : ما المخرج من هذه الأزمة؟ ما سبل مواجهة تسليع الطبقة المقهورة العالمية الكبرى الذي دعمته الحداثة وما بعد الحداثة أكثر في شكل ما سمي بالهواتف والانترنيت ؟ ما البديل النظري والعملي المطلوب من تيارات الحداثة وما بعد الحداثة النقيض تقديمه لإنقاذ الموارد الطبيعية والبشرية من هذا التهور الرأسمالي الحالي في شكله العولمي ؟ ليس من السهل إيقاف هذا المد اللاإنساني بسهولة، فالعملية تقتضي من تيارات الحداثة وما بعد الحداثة النقيض تشكيل وحدة تتبنى نهج التشاور المتبادل لتسطير برنامج حد أدنى يطرح أساليب ومنهجية بناء مجتمع يشكل بنيته نمط اقتصادي جديد ونهج سياسي جديد؛ وهذا هو ما يبرر افتتاحنا عملنا هذا بأول فصل عنوناه بمفهوم «الاقتصاد السياسي اولا». هذا التصور يعني أن أسس الهيمنة والسيطرة وفهم آلياتها وأهدافها وغاياتها لا يمكن أن يحصل بدون طرح «نظام الاقتصاد السياسي أولا». فبه تخفي مختلف أشكال الأنظمة السياسية التسلطية تسلطيتها وانتهاكها

لمبادئ وحقوق الإنسان ومراوغاتها في نكران وفقر مجتمعاتها المشكلة أساسا من ما سميناه ب»الطبقة المقهورة العالمية الكبرى». ولا غرابة في أهمية هذا المستوى لأن فيه ينظم الإنتاج والإنتاجية، وفيه تتحدد أجور العاملين عضليا وفكريا، وفيه تتم عملية توزيع المداخيل وفق آلية محددة، وفيه وبه تستخلص الضرائب المباشرة وغير المباشرة، وفيه تتم عملية الاستغلال أو التحرر من عبودية الرأسمالية لنقول، سواء أردنا أم كرهنا، بأنه أساس بناء وتطور المجتمع البشري، أساس يتحدد بفعل تظافر وجدلية مكونات أخرى للبنية المجتمعية.

انطلاقا مما سبق، لابد لبداية العمل على بناء البديل أن تنظر العقلانية ككل إلى شكل ومستوى العلاقة بين السوق الحر والسياسة أو باللغة المؤذبة المعاصرة بين السوق والديمقراطية. ففي المرحلة العولمية هذه يحتل الاقتصاد الحر المتوحش موقع الهيمنة داخل البنية من حيث توجيه السياسات العامة واتخاذ القرارات والتوصيات دون أن يظهر احتكار الموقع ذاك بشكل مكشوف ومطلق لتبقى الحلول مفتوحة لمواجهة الأزمات وأشكال الخلل الذي قد يصيب بين الفينة والأخرى الماكرو والميكرو اقتصادي وهو الاقتصاد الذي سمته ما بعد الحداثة اليوم «بالاقتصاد المرن» المحافظ، بطبيعة الحال، على ثابت النظام الرأسمالي المتمثل في تحقيق ارتفاع الأرباح والفوائد وانخفاض التكاليف. هذا الفائض القيمي المقدس هو الهدف والغاية اللذان يهمان بالأساس مجمل تيارات الحداثة وما بعد الحداثة، وكل مس أو عرقلة أو مواجهة للمقدس ذاك سيؤدي حتما إلى تكشير أنياب النظام الرأسمالي الذي لم يعد يعرف إذ ذاك لا الحقوق ولا الديمقراطية ولا الإنسانية. فمنطق القوة الذي نادى به داروين منذ زمان يفصح عن نفسه بشكل واضح، ولدينا كمثال الموارد الطبيعية في الشرق الأوسط وخصوصا منه البترول وما الذي أنتجه من تدمير للعراق وتهديد لباقي الدول المجاورة.

هذا المقدس الاقتصادي يعتمد للظهور بالمظهر الإنساني، مجالات أخرى ليست بدورها سوى إنجازات مجمل تيارات الحداثة وما بعد الحداثة التي من أهمها المجال السياسي باعتباره خادما للمقدس ذاك بشكل مدروس ومحدد، وذلك بالتحكم في المكان والزمان والطبيعة والإنسان بالشكل الذي يجعل النقيض مهمشا وذو آثار محدودة مستثمرا بذلك أشكال التنظيم الاجتماعي التراتبي المبني على قاعدة الخضوع والاستسلام وقبول واقع الحال؛ إضافة إلى استثماره الأشكال المعرفية التي عملت على نشرها وتشكيل عقلية المجتمع ذاك بالتوجه والأساليب والمناهج التي تخدم مصلحة السوق.

إذا كان هذا هو واقع الحال، خصوصا خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، فإن تيارات الحداثة وما بعد الحداثة النقيضة مطالبة بطرح نقيض وبديل لذلك؛ ولا يستطيع أحد أن يدعي بأن العمل ذاك عمل سهل، فالتغيير وبناء البديل عملية تقتضي استحضار الفعالية في الإنتاج والمثابرة في البحث والتقييم والنقد في صيغته الجدلية والشمولية؛ واعتماد السياسة هنا عملية أساسية، فالسياسة هي المجال الذي له قدرة خلق ثغرات وتناقضات معرقلة للنظام الاقتصادي الرأسمالي والتأسيس للمطالبة بإعادة توزيع الثروات وفق القدرات والكفاءات التي لم تعد تحصل بفعل الانتماء الطبقي المهيمن بقدر ما أصبحت سلوكا يحصل وفق قاعدة تكافؤ الفرص حيث الاستثمار الجديد للموارد البشرية التي لم يعد ينظر إليها اقتصاديا كرقم منتج، بل باعتباره إنسانا عليه واجبات وله حقوق تمارس بحرية وبكل مسؤولية. وبمعنى آخر تصبح الطاقة البشرية طاقة ثمينة ليس لأحد الحق في تضييعها ولا بإهانتها سواء أكان في ذلك الفرد أو الجماعة أو المجتمع؛ فالإنتاج سيصبح عملية مسؤولة، واحترام الذات تصبح عملية مقننة وأخلاقية،

والمتابعة والمحاسبة تصبح مسؤولية الجميع على قاعدة الإجماع الذي يتحدد وفق علاقات البنية المجتمعية التي لا يمكن أن توجد إلا في الزمان والمكان؛ أما مفهوم الأجر فيجب أن ينتقل من معيار الحد الأدنى أو ما يفوقه قليلا للمحافظة على القدرة الإنتاجية لقوى الإنتاج إلى المشاركة في تحديد معاييره والحد من جبروته، فالأجر هو ترجمة لمدى عدالة المجتمع الذي في حالة تحقيق البديل لم يعد يتضمن أفرادا تتميز إنتاجيتهم بالضعف أو اللامبالاة أو تضييع الوقت، بل العكس سيكون هو الصحيح لتنتقل قوى الإنتاج تلك من دائرة التسليع إلى دائرة حقوق الإنسان كما أجمعت عليها البنية المجتمعية؛ وكل هذا يحصل في المكان الذي هو التعاونية أو الشركة أو المؤسسة الذي سيكون متوفرا على شروط العمل على المستويين الصحي والإنتاجي. وهذا يدفعنا إلى قضية الأسعار حيث أن البورجوازية الرأسمالية العالمية الكبرى هي التي تتولى مهام تحديد ذلك وفق أيديولوجيتها التي تقول أن السوق الحر هي التي تحدد ذلك وفق قانون العرض والطلب لتتغير الأسعار تلك كلما تم الإحساس بقرب ظهور الخلل أو الأزمة أو انخفاض الأرباح والفوائد ليؤدي المستهلك ثمن سوء التوازنات التي تكون أحيانا فعلية وأحيانا أخرى مختلفة. فهذا التصور للأسعار يفنده الواقع حيث أن التحديد العلمي لها يتم وفق قاعدة الحوار ومدى التوازن بين تكاليف إنتاج السلعة وأجر قوى الإنتاج حماية وإنصافا لقدرات قوى الإنتاج ومعقولية الاستهلاك والإشراك لكل الأطراف وهو ما نسميه فعلا بالديمقراطية وبالتالي الاحترام الفعلي للإنسانية.

لذا، فالسياسة التي يجب أن تدافع عنها التيارات الحداثية وما بعد الحداثية النقيضة يجب أن تقوم بإعادة توزيع المداخيل وإعادة النظر في الأجور لتصبح ملائمة لقدرات القوى الإنتاجية وتهيئ الظروف الملائمة لحصول عملية الإنتاج وإشراك الجميع في قرارات تحديد الأسعار

حماية للإنتاجية والمستهلك في نفس الوقت. حصول هذه التغيرات يفترض إعادة النظر في المؤسسات السياسية الذي يجب أن تنخرط فيه الأحزاب السياسية ومختلف الأشكال التنظيمية من نقابات ومجتمع مدني. فالسياسة تقتضي العمل المؤسسي والمنظم على أساس أن الفرد والجماعات والمجتمع يجب أن لا يبقوا خارج دائرة التكوين في شكله العام، والسياسي في شكله الخاص نظرا لأهمية السياسي ذاك في التصور والممارسة، فهو يحتل موقع الصدارة والتأثير على مجرات الأحداث؛ إنه المجال الذي له قدرة تكسير وتدمير دائرة النظام الرأسمالي الحداثي وما بعد الحداثي فعندما تصل الحداثة وما بعد الحداثة السياسية النقيضة مرحلة النضج واكتساح مجمل المجالات يمكن إذ ذاك الحدوث الفعلي للبديل؛ في حين أنه، ماعدا المرحلة تلك، نكون على مستوى تحقيق التراكم وقوانين الاستبدالات باعتبارها السلاح الفعلي تارة والاستعماري تارة أخرى.

من هنا تطرح أهم آليات الصراع السياسي التي هي الدستور الذي طالما شرعنت به الرأسمالية خروقاتها وتسلطها وانتهاكاتها لحقوق الدول والإنسانية على السواء بوصفه، في نظرها، المؤسسة التي يحتكم إليها الجميع باعتبارها أعلى سلطة محايدة. لذا، تعتبر فلسفة تصميم الدستور وأبوابه ومواده وبنوده لا يمكن أن تكون سوى الفلسفة التي تدافع عن موقع وقوة البورجوازية الرأسمالية العالمية الكبرى والتي تبرر وتشرعن بفعله مختلف أشكال جرائمها التي أصبحت أشكالا عادلة ومعتبرة على أنها أعلى أشكال الديمقراطية نظرا لعمق مجال تاريخ التشكيل الرأسمالي لعقل الفرد والجماعة والمجتمع الذي يركز على النظام ذاك هو النظام العادل والديمقراطي. فلسفة الدستور هذه، في بنائها الحداثي ومابعد الحداثي ليست سوى مظهرا من مظاهر النهب وجهازا أساسيا لتبرير

الدوس على إنسانية الإنسان. لذا فالعقلانية الحداثية وما بعد الحداثية النقيضة تقتضي أولا تعرية كل هذه الإيديولوجيات لإماطة الحجاب عنها وبناء فلسفة نقيضة لها، فلسفة لها افتراضها ومفاهيمها وقواعدها التي تطمح بناء المجتمع العادل والديمقراطي. هذا العمل لا يحدث إلا بفعل الاقتناع بوحدة العقل التي هي وحدة تؤمن بالاختلاف والصراع إلا أنه ليس الصراع السلبي كما تمارسه فلسفة دستور السوق الحر وخادمته السياسية، بل هو صراع البناء بالحوار والنقد والنقد الذاتي وصولا إلى مرحلة الوحدة في الطرح والتصور. فالفلسفة العقلانية النقيض هذه تتحمل مسؤولية إعادة بناء مؤسسة القضاء وبناء مشروع دستور محوره تحرير الطبقة المقهورة العالمية الكبرى؛ وهذا يعني إعادة النظر في طبيعة عدد من المفاهيم «كالتمثيلية» و«الانتخابات» و«البرلمان» و«الأحزاب» و«النقابات». هذه خطوات عقلانية تقتضي في نفس الآن تحديث المجتمع اجتماعيا وثقافيا بالعمل على عقلنته بالشكل الذي يصبح له فيه حصانته الذاتية وانخراطه الواعي في البناء والتغيير ليصبح المجال الخاص والعمومي، مجالا مؤطرا ومسؤولا؛ وهذا يدفعنا بالضرورة، إلى المجال الآخر الذي هو مجال الثقافة التي تحددها فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة النقيض في كونها ثقافة الوعي وذلك بالعمل على تشكيل شخصية الفرد والجماعة والمجتمع بالشكل الذي يصبح فيه يتوفر على مناعة الوقوع في الاستيلاب والتمويه. وبهذا تصبح مختلف مؤسسات التكوين والتثقيف والصحة والإعلام مؤسسات عقلانية في أساليبها ومناهجها وأهدافها وغاياتها التي هي الأهداف والغايات التي حددتها فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة النقيض.

ولا يفوتنا إلا أن نشير إلى أن الأوضاع تلك في عالمنا العربي تكتسي طابع الخطورة؛ فالقرن الواحد والعشرون هو قرن الإنتاج والعمل الفعال

والتكوين المستمر في أشكاله الحداثية والعقلانية. فالحداثة مازالت جد متعثرة لأسباب منها ما هو متعلق بالاستعمار بمختلف أشكاله، ومنها ما هو متعلق بعوائقنا الذاتية؛ فاقتصادنا اقتصاد غير عقلاني حيث الاستجابة لحاجيات بنية السوق الخارجية والفقر في الإنتاج والجودة وعدم الاستجابة لحاجيات باقي المجالات المجتمعية. هذا الوضع الاقتصادي المفكك والمخلف والمتخلف يزكيه نظام يتميز بنفس المميزات، فهي بنية سياسية مفككة وغير مؤمنة بالمسار الحداثي العقلاني من دستور مفبرك وممنوح لشرعنة أشكال الممارسات الدكتاتورية؛ أما الانتخابات فلا تعدو كونها واجهة مطبوعة بتزوير إرادة الشعوب واحتقار العقلانية واعتماد المال والتزوير، وهو الوضع الذي تمارسه معظم ما يسمى بالأحزاب السياسية لتبقى المسافة بينها وبين الحداثة تثير الاستغراب والتخوف. فهل العالم العربي بابتعاده عن الحداثة، إلى حدود بداية القرن الواحد والعشرين بتقبله هذا الوضع المخلف والمتخلف الرافض للحداثة والعقلانية، يهيئ نفسه للعبودية أم للتسول أم للانقراض ؟

المراجع

ـ مراجع عربية :

- ·رونيه ديكارت : التأملات الأولى في الفلسفة : ترجمة أمين عثمان المكتبة العصرية، 1980
- ·رونيه ديكارت : مقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخصيري، دار الكتاب العربي، القاهرة 1968.
- ·نجيب بلدي: ديكارت دار المعارف القاهرة 1959.
- ·إمنويل كانط : «الإجابة عن سؤال التنوير» ترجمة اسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد عدد 4، 1997.
- ·ايمنويل كانط : نقد العقل النظري.
- ·ايمنويل كانط: نقد العقل العملي.
- ·هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إما، دار الثقافة القاهرة 1986.
- ·هيجل : أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة 1984 والترستيس : فلسفة هيجل ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير بيروت 1983.
- ·عبد الفتاح الرمدي: فلسفة هيجل المكتبة الانجلو مصرية 1976.
- ·سيحموند فرويد : عالم ما وراء النفس، ترجمة جروج طرابيش، دار الطليعة بيروت 1979.
- ·سيحموند فرويد : قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة،

بيروت 1979.

- ·سيحموند فرويد : تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة 1969.
- ·فريدريك نيتشه : ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، بيروت 1995.
- ·فريدريك نيتشه : هكذا تكلم زاره وسترا.
- ·فريدريك نيتشه : هذا هو الإنسان ترجمة على مصباح منشورات الجمل 2003
- ·عبد الرحمان بدوي : نيتشه مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1939.
- ·اويغن فنك : فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بديوي، وزارة الثقافة دمشق 1974.
- ·فؤاد زكريا : نيتشه، منشورات الجامعة، الدار البيضاء 1985.
- ·غاستون باشلار : تكوين العقل العلمي ترجمة خليل احمد خليل المؤسسة الجامعية بيروت10982.
- ·غاستون باشلارد : جدلية الزمان، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت 1988.
- ·مارتن هيدجر : حوار ترجمة فريق الترجمة في مركز الانماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 4 خريف 1988.
- ·لويس التوسير: قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق 1975.
- ·ميشيل فوكو : الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي مركز الانماء القومي، بيروت 1989.
- ·ميشيل فوكو : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي بيروت 2006.
- ·ميشيل فوكو :المراقبة والمعاقبة ترجمة علي مقلد مركز الانماء القومي

.1990

- ·ميشيل فوكو : إرادة المعرفة، ترجمة جورج ابن صالح، مركز الانماء القومي 1990.
- ·ميشيل فوكو : يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة بيروت2003.
- ·جون فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي ترجمة احمد حسان، دار شرقيات القاهرة 1994.
- ·جون بودريار : الفكر الجدري، ترجمة منير الحجوجي واحمد القصوار دار توبقال 2006.
- ·جون بودريار : جحيم السلطان في كتاب ذهنية الارهاب، ترجمة بسام حجار المركز الثقافي العربي 2003.
- ·جاك ديريدا : الاستنطاق والتفكيك مقابلة كاظم جهاد الكرمل العدد 17 العام 1985.
- ·جاك ديريدا : «ما هي الدولة المارقة» في كتاب ذهنية الارهاب، ترجمة بسام حجار المركز الثقافي العربي 2003.
- ·كريستوفر نوريس : ديريدا لندن 1987.
- ·كريستوفر نوريس : التفكيكية ومصالح النظرية لندن 1988.
- ·كريستوفر نوريس : كيف يجب أن لا تقرأ ديريدا برس 1990.
- ·يورغى هابرماز : الحداثة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة الفكر العربي المعاصر، العدد 29 العام 1984.
- ·يورغن هابرماز : القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية العام 1995.
- ·يورغن هابرماز : ما بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد دار الحوار اللادقية سوريا 2002.
- ·مانفريد فرانك : حدود التواصل، الاجماع والتنازع بين هابرماز وليوتار

ترجمة عبد العزيز الحكيم بناني افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2003.

- ·هنري لوفيفر : ما الحداثة ؟ ترجمة كاظم جهاد، دمشق 1983 .
- ·تيمونز روبيرتس : من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمر الشيشكلي، عالم المعرفة، العدد 309 العام 2004.
- ·رايموند وليامز : طرائق الحداثة، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة العدد 246 يونيو 1999.
- ·فريغوار مرشو : ايديولوجيا الحداثة، دار الاهالي دمشق 2000.
- ·الان تورين : نقد الحداثة المظفرة ترجمة صياح الجهيم، دمشق 1998 .
- ·بيتر بروكر : الحداثة وما بعدها، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي 1995 .
- ·جون ستروك : البنيوية وما بعدها، من نيقي ستراوس إلى ديريدا، ترجمة محمد عصفور عالم المعرفة العدد 206، فبراير 1996.
- ·دافيد لوبرتون : انتروبولوجيا الجسد والحداثة ترجمة محمد عرب صاصيلا.
- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993 .
- ·مالكوم براد برى : ما الحداثة ترجمة مؤيد فوزي، منشورات الانماء الحضاري حلب 1995.
- ·فتحي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي 1992.
- ·بيورن فيتروك : حداثة واحدة أم حداثات عدة ؟ ترجمة محمد يونس، الثقافة العالمية عدد 104 يناير/ فبراير 2001.
- ·مارشال بيرمان : حداثة التخلف، تجربة الحداثة، ترجمة فاضل جتكر، مؤسسة عيبال، قبرص 1993 .
- ·إيهاب حسن : ادب ما بعد الحداثة ترجمة نصرة خليفة، مجلة كتابات معاصرة عدد 17 العام 1993.
- ·الفين تافلر : حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الدار

الجماهيرية للنشر، ليبيا 1990.

- ·مارغريت روز : ما بعد الحداثة، ترجمة احمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1994
- ·تيري إيغلتون : اوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ديب دار الحوار اللادقية سوريا 2000.
- ·كريستوفر نوريس : نظرية لا نقدية ترجمة عابد إسماعيل دار الكنوز الأدبية 1999.
- ·كريستوفر نوريس: « ضياع في بيت المرح : بودريارد وسياسة ما بعد الحداثة» مقالة واردة في كتاب ما الخطأ في ما بعد الحداثة، برس 1990.
- ·اليكس كولينسكو : ضد ما بعد الحداثة، كميردج برس 1989.
- ·ديفيد هافي : وضع ما بعد الحداثة : بحث من أصول التغير الثقافي بلاك ويل 1989.
- ·هيلاري لاوس وليسا أبينا نزي : إزاحة الستار عن الحقيقة : الواقع في عالم ما بعد الحداثة نيكلسون 1989.
- ·دوغلاس كيلنر : جان بودريار : من الماركسية إلى ما بعد الحداثة وما ورائهما برس 1989.
- ·جون ماغاكواني : ما بعد الحداثة ونقادها برس 1991.
- ·مايكل رايان : الماركسية والتفكيكية برس 1982.
- ·كريستوفر نوريس: « ما بعد تحديث التاريخ: التنقيحية اليمينية واستخدامات النظرية» المنشور في Southern Serview المجلد 21 حزيران 1988.
- ·كرين بيرنتون : تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة عدد 82 العام 1984.
- ·بيتر ديوز : منطق تصدع الفكر ما بعد البنيوي وادعاءات النظرية لندن فرسو 1987.
- ·جليان روز : ديالكتيك العدمية : ما بعد البنيوية والقانون باسل بلاكويل

.1980

- ادوارد سعيد : العالم، النص، الناقد هارفارد برس 1983.
- ادوارد سعيد : الاستشراق، ترجمة كمال ابو ديب مؤسسة الأبحاث العربية بيروت 2001.
- فريدريك جيمسون : ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، ترجمة فاضل جتكر، قضايا وشهادات عدد 3 العام 1991.
- ايهاب حسن : نحو مفهوم «مابعد الحداثة» ترجمة صبحي حديدي الكرمل العدد 51 ربيع 1997.
- فريدريك جيمسون : ما الحداثة(والمنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة) لندن فرسو 1991.
- فريدريك جيمسون : سياسات النظرية، المواقف الايديولوجية في جدل ما بعد الحداثة، ترجمة فخري صالح الكرمل، العدد 51 ربيع 1997.
- كارل اوتو آبل : التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة عمر مهيبل المركز الثقافي العربي 2005.
- جورج قرم : اوروبا والمشرق العربي: من البلقنة إلى اللبننة (تاريخ حداثة غير منجزة) دار الطليعة بيروت 1990.
- انطون مقدسي : «مقاربات من الحداثة» مجلة مواقف عدد 35 العام 1979.
- فارس ابي صعب :» العرب وحتمية الحداثة» مجلة قضايا فكرية العدد 20/ 19، أكتوبر1999.
- بومدين بوزيد وآخرون: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت1990.
- سامي أدهم : ما بعد الحداثة، دار كتابات بيروت 1994.
- علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي 2005.
- أحمد حسان : مدخل إلى ما بعد الحداثة الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة

1995.

- ·سليمان الديراني : «ما بعد الحداثة»، مجتمع جديد أخ خطاب مستجد» الفكر العربي عدد 1994-78.
- ·محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي القاهرة 1996. - آثار العولمة وحركة ما بعد الحداثة على الفكر العربي.
- ·عبد الرحمان عوف : الكونية الأصولية وما بعد الحداثة، مقال بجريدة الأهرام القاهرية بتاريخ 1997/ 1/ 3.
- ·انوار عبد المالك : عالم جديد، جريدة الاهرام القاهرية 1997/ 1/ 14.
- ·محمد بوجنال : في الوضع الدولي الراهن، نشر وتوزيع المركز الثقافي العربي 1995.
- ·عزمي بشارة : طروحات عن النهضة المعاقة، بيروت 2003.
- ·طالب محمد سعيد : الحداثة العربية، دمشق 2003.
- ·فاضل الربيعي : ما بعد الاستشراق، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- ·كريم مروة : في البحث عن المستقبل، دار الساقي 2009.
- ·مطاع صفدي : نظرية القطيعة الكارثية، مركز الانماء القومي 2005.
- ·مطاع صفدي : نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي 1992.
- ·مطاع صفدي : فلسفة الحداثة السياسية والاستراتيجية الحضارية مركز الانماء القومي 2002.
- ·عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك عالم المعرفة العدد 232. الكويت 1998.
- ·الزواوي بغورة : الفلسفة واللغة، نقد المنطق اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة بيروت 2005.

- ·الزواوي بغورة : الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة قضايا فكرية العدد 20/ 19، أكتوبر 1999.
- ·محمد الشيخ ياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة دار الطليعة بيروت 1996.
- ·مجدي عبد الحافظ : نحن بين الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، العدد 20/ 19 أكتوبر 1999.
- ·محمد علي الكردي : من الوجودية إلى التفكيكية، دار المعرفة 1988.
- ·صبحي حديدي : الحداثة، ما بعد الحداثة : ماذا في ال»بعد» من قبل ومن بعد ؟ ملة الكرمل العدد 51 ربيع 1997.
- ·رفعة الجادرجي : حوار في بنيوية الفن والعمارة، بيروت 1995.
- ·بيضون احمد : « عمارة المدن ام مساحة الفنون» ؟ مجلة ابواب العدد 10 خريف 1996.
- ·رفعة الجادرجي : الحداثة وما بعد الحداثة في العمارة لبنان 1996.
- ·سامي محمد نصار : « جودة التعليم العالي في ظل تحديات العولمة وشروط مابعد الحداثة» مجلة العلوم التربوية العدد 4 العام 2002.
- ·سامي محمد نصار: قضايا تربوية في عصر العولمة وما بعد الحداثة، الدار المصرية اللبنانية 2005.
- ·طلعت عبد الحميد، عصام الدين هلال، محسن خضر: الحداثة، ما بعد الحداثة، المكتبة الانجلو مصرية 2003.
- ·عبد الفتاح تركي : تربية ما بعد الحداثة من أين ...؟ وإلى أين ..؟ القاهرة 2000.
- ·محمد جنال : النظام التعليمي ومشروع عالمية الصراع توزيع المركز الثقافي العربي،2008.
- ·نعوم شومسكي : ردع الديمقراطية، تر. فاضل جتكر، مؤسسة عيبال للنشر 1993.

- ·نعوم شومسكي : النزعة الإنسانية العسكرية الجديدة تر أيمن حنا دار الآداب 2001.
- ·نعوم شومسكي : اللغة والسياسة، مونتريال بوكس 1988.

مـراجع أجنـبية

- Emonnel Kant : critique de la raison pure Fkmmarion Paris1976.
- E.Kant : Idée d'une histoire universelle en point de vue cosmopolitique, in
- œuvren philosophiques Gellimard 1985.
- E.Kant : critique de la faculté de juger, in oeuvren philosophiques Gallimard 1985
- Alain Renault : Kant aujourd'hui Ed. Gollimard 1997.
- Hegel : phénomènologie de l'esprit trad. Per G.Jarzyk et P.J labourriete
- Hegel : la cours sur l'histoire de la philosophie coll. Folio Gallimard 1991.
- F. Niescha : legai savoir trd. Klossouwzki Gallimard 1958.
- Fraderic Nietsche: Ainsi porlaint Zevetoustra ed. 10/18
- Marten Heidegger : « Dépassement de la métaphysique » in, Essais et conférences. Gallimard 1958.
- M. Heidegger : Etre et temps trad. F.Vezin Gallimar 1986
- Michet Faucault : naissance de la clinique PUF 1963.
- M. Foucault : l'archéologie du savoir Gallimard 1969.
- M. Foucault : l'ordre du discours Gallimard 1971.
- Luis Althusser : Ecrits, philosophiques et politiques Ed. Stok/ Imec 1995.

- L. Athusser : pour Marx Ed. la découverte 1986.
- L'Atthuser, J. Roncière, P. Marchery : lire le capital Mespéro 1985
- L. Atthusser : Eléments d'autocritique Ed. Hochette 1974.
- Jean François Lyoterd : le différent minuit 1983.
- J. F Lyotard : le postmoderne expliqué aux enfants Ed. Galilée1988.
- J.F Lyotord : la condition posmoberne Minuit 1979.
- Jacquis Derrida : de la grammatologie Ed. Minuit 1967.
- J. Derrida : Marques de la philosophie, Paris 1972.
- J.Derrida : l'Ecriture et la différence Ed. du seuil 1967.
- Jürgen Honermas : Erkenntnis und interesse Franckfort 1968.
- J. Habermas: Legitimation probleme im Spötkopitalismus Franckfort, 1973.
- J. Hobermas: entre noturalismo y religion trod. Pere Fobra y otros. Barcelona
- 2006.
- J. Habermas: Discours philosophique de la modernité Gallimard1985.
- J.Hobermas : « une flèche dans le cœur du temps présent » tra par christian
- Bouchindhomme, in critique n° 471/472 1986.
- J.Hebermas : Droit et démocratie entre faits et normes Gallimard 1997.
- J. Herbermas : raison et légitimité Payot 1978.
- Richard Rorty : « Hobermas, Lyotord et le postmobernisme, in Critique,
- n°440/441 janvier 1984.

- Bernard Woldenfels : « Division ou dispersion de la raison ? un débat entre
- hobermas et foucanlt, inles Etudes philosophiques n° 4 1986.
- Richard Rorty : Ambiguités et limite du postmodernisme. Librourie
- philosophique 1994.
- R. Rorty : « le cosmopolisme sous émancipation trad. Par Pierre Saint-
- Armond, in critique mai 1985.
- Gilbert Huttois, de la renaissance à la postmodernité Ed. de Boeck Université 2001.
- Tzveton Todorov : l'esprit des lumières Ed. Robert Laffont Paris 2006.
- Bertroud Badie : la fin des territoire Ed. Fayard Paris 1995.
- Arendt, Hannah: la condition de l'homme moderne Poket 1988
- Arendt, Hannah: crise de la culture Gallimard 1972
- Arendt, Hannah: que es la politica? ediciones paidos Barcelona 1995
- Julia kristeva : le genie feminin - Hannah Arendt Gallimard 1999

المحتويات

صدر للمؤلف

- العلم أساس العقلانية : مخطوط غير منشور 1988
- في الوضع الدولي الراهن ـ المركز الثقافي العربي 1995
- مهدي عامل وبعض أنصار التغيير . المركز الثقافي العربي 1998
- من الدعوة إلى إرهاب الأمركة ـ المركز الثقافي العربي. 2004
- النظام التعليمي ومشروع عالمية الصراع ـ المركز الثقافي العربي 2008

الفلسفة السياسية
للحداثة وما بعد الحداثة

الحداثة وما بعد الحداثة هي في نهاية المطاف موقف من مواقف الفلسفة السياسية، موقف فرض علينا شكلاً من أشكال السلطة باعتماد العقل والتي بدونها، كما يدعى النظام الرأسمالي، يكون اللانظام والفوضى. وهذا هو المبرر السطحي الذي به يفسر القبول الواسع بها وعلة خضوع كل الشعوب لقواعدها وقوانينها التي صيغت في ثنائية السلطة|الطاعة... لذا فنحن لا نؤمن كما فعل فوكو وبورديو وديريدا وكريستيفا وغيرهم بأن الحل يوجد في تحليل أدوات ومؤسسات تسلط السلطة، بل يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك وهو تحليل لماذا لم تتمكن هذه الأدوات والمؤسسات من منع هذا التسلط السياسي طوال التاريخ المجتمعي لأن الكشف عن الحقيقة لا يقتصر على تبيان أدوات القمع السياسي... بل هي أكثر من ذلك حيث أن الأمر يقتضي الكشف، وهو ما لم تقم به الحداثة وما بعد الحداثة، عن مختلف الأدوات الداعية لرفض تسلط السلطة.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

توزيع دار الفارابي

